Alianza Universidad

I.M. Crombie

Análisis de las doctrinas de Platón

1. El hombre y la sociedad

Versión española de
Ana Torán y Julio César Armero

Alianza
Editorial

Título original:
An Examination of Plato's Doctrines. I: Plato on Man and Society
Publicado por Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2981-2 (Obra completa)
ISBN: 84-206-2241-9 (Tomo I)
Depósito legal: M. 24.800-1979
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24 - Madrid-5
Printed in Spain

INDICE

PREFACIO

«Platonismo» es una palabra de la que suelen abusar los estudiosos de la filosofía, para referirse a la práctica de intentar resolver problemas lógicos postulando entes metafísicos. De ahí el conocido dicho de que la función de la Navaja de Occam es afeitar las Barbas de Platón. Hace mucho tiempo que no estoy satisfecho con esta opinión acerca de la obra filosófica de Platón, y este libro es un intento de descubrir y exponer las razones de esta insatisfacción. Los eruditos saben, desde luego, que el «Platonismo» desfigura a Platón, pero sus obras no son siempre accesibles para el lector general. Este es el vacío que he intentado llenar. La forma ideal de llenarlo habría sido exponer en términos sencillos lo que opinaba exactamente Platón. Esto, sin embargo, es algo que nadie puede hacer, ni aunque sea mucho más erudito que yo en la ciencia platónica. Preguntar que opinaba Platón es inevitable y enormemente polémico. Así pues, lo más que podemos intentar es ofrecer al estudiante común de filosofía *una* exposición de los pensamientos de Platón que le haga más justicia que la interpretación común entre aquellos que han dedicado poco tiempo a leerle. He intentado, desde luego, ofrecer no cualquier descripción, sino la que creo que pueda ser quizás correcta; pero soy consciente, y el lector no debe olvidarlo, de que muchas personas mejor cualificadas que yo, no estarán de acuerdo conmigo en muchos puntos. El consuelo es que sin duda tampoco estarán de acuerdo entre sí. Y puesto que nadie puede esperar mantener la atención del estudiante de filosofía y, al mismo tiempo, entablar controversias con los eruditos, he ignorado casi totalmente sus opiniones en este texto. Me he apropiado de las opiniones, pero no las he discutido. Al leer y al intentar comprender a Platón, he hecho uso de muchos de los más conocidos libros y comentarios, que me han sido una gran ayuda —especialmente los de Taylor, Cornford, Ross, Murphy, y Robinson. Desconozco lo que he tomado de estos escritores (los libros están para aprender de ellos) y no he prestado atención a los puntos en los que no estoy de acuerdo con ellos; y esto se debe, no a una falta de respeto, sino a que una controversia estaría fuera de lugar en un libro como este. Pues en la mayor parte de éste he intentado defender las opiniones que yo me he formado, dando una descripción lo más objetiva posible de los pasajes del texto en los que he basado mis interpretaciones, e intentado mostrar los razonamientos mediante los cuales he

obtenido la interpretación del texto en cada caso. He de decir, sin embargo, que la objetividad en estas cuestiones es casi inalcanzable, y que no se puede eliminar la posibilidad de que los prejuicios exegéticos influyan en la elección de los textos así como en el resumen que se haga de estos. Pero esto es sólo para decir que un libro acerca de Platón nunca puede ser sustituto de la lectura de su obra, y que sólo puede ser una cierta ayuda para esta.

Lo que se ofrece aquí, por tanto, es una interpretación de las doctrinas de Platón. El proceso de intentar formular esta interpretación la ha modificado; la imagen de la obra de Platón que tengo ahora no es la imagen con que empecé. Por lo tanto, gran parte del libro ha sido escrito de nuevo al menos una vez, y algunas partes más veces. He intentado ofrecer una versión final razonablemente consistente; espero que no queden contradicciones en ella. Pero hay sin duda diferencias en el énfasis entre distintos pasajes debidos a diferentes estratos de la composición. Mi excusa por haber dejado estas diferencias es que intentar desembarazarse de ellas en un lugar es (puesto que la propia mente continúa siendo flexible) introducirlas en otra parte.

Me pareció mejor discutir las doctrinas de Platón tema por tema, en vez de diálogo por diálogo. Esto ha traído consigo bastantes repeticiones, pero no se me ocurrió ninguna otra exposición que no tuviera los mismos inconvenientes. El plan ha sido incluir en el Volumen 1 temas de un interés más general, y los temas filosóficos más técnicos en el Volumen 2.

Cualquier persona que enseñe filosofía a graduados en Oxford aprende mucho sobre Platón de sus alumnos y colegas. Tengo muchas deudas para las que espero que este agradecimiento general sea suficiente. No lo sería en el caso de mi deuda con dos colegas, Mr. B. G. Mitchell y Mr. J. C. B. Gosling, con los que he discutido a menudo acerca de Platón sacando gran provecho de ello. Mr. Gosling, especialmente, me ha señalado muchas cosas que si no habría pasado por alto, y me ha disuadido de varias ideas erróneas que he tenido. Su ayuda ha sido enorme, y ha ido más allá de lo relacionado con el texto. El Profesor Ayer me incitó a escribir un libro acerca de Platón, y ha apoyado su ejecución generosa y pacientemente. Le estoy muy agradecido por ello, así como por las valiosas críticas que ha hecho a mi manuscrito.

Debo también mi agradecimiento a Mrs. Steer, por su cuidadoso mecanografiado, y a los editores e impresores por su atención en las últimas etapas de la publicación. Debo también mi agradecimiento a los tutores y compañeros del Wadham College, que me dieron un permiso sabático para iniciar el libro, y a mi mujer, que hizo posible que lo acabara.

I. M. Crombie

Oxford
Enero 1962

NOTAS INTRODUCTORIAS

Texto y referencias

Excepto cuando se diga lo contrario, he seguido el Texto de Oxfor de Burnet de Platón; las traducciones proceden de este texto, así com las referencias. Las referencias se dan de la forma acostumbrada, por u número seguido de una letra seguida de un número cuando la referencia e de una línea (ej. *Fedón* 90 b 2), o un número seguido de solo una letra, o d nada, cuando nos refiramos a un texto extenso (ej. *Fedón* 90 b o *Fedó* 90-92). El primer número se refiere a la página de la edición de Henr Estienne, Stephanus, de París 1578, la letra se refiere a las secciones e las que Stephanus dividió sus páginas, y el segundo número se refiere a l línea en el texto de Oxford. La numeración de Stephanus se encuentra a margen de casi todas las ediciones y traducciones, y las letras (a vece mayúsculas, y a veces minúsculas) en muchas de ellas.

Cuando se carezcan de ellas, puede adivinarse su localización basán donos en el principio de que Stephanus dividió su página normalment en cinco secciones (A-E) de un tamaño parecido.

Traducción

Cuando el significado de un pasaje me ha parecido claro, he intentad traducirlo al español; cuando algo depende del significado preciso d ciertas palabras, he preferido traducir literalmente esas palabras. Cuand se cita un párrafo con comillas, pretendo traducir el texto original cuando faltan las comillas, sólo pretendo dar un *précis* o parafrasis de l que dice el texto.

Dialogantes

Sócrates es el principal dialogante en todos los diálogos excepto:

Sofista	principal	dialogante:	Extranjero de Elea
Político	»	»	Extranjero de Elea
Parménides	»	»	Parménides
Timeo	»	»	Timeo
Critias	»	»	Critias
Leyes	»	»	Extranjero Ateniense
Epinomis	»	»	Extranjero Ateniense

Banquete Varios dialogantes, pero el principal interés filosófico está en lo que dice Sócrates.

Capítulo 1

VIDA Y ESCRITOS DE PLATON

Platón nació aproximadamente en el año 427 a. d. C., hijo de Aristón y Perictione, tuvo dos hermanos y una hermana, y era, probablemente, el más joven de la familia.

La Atenas en la que Platón nació era una ciudad metropolitana e imperial. En las dos primeras décadas del siglo quinto, el reino Persa, tras someter las ciudades griegas de la costa Jonia en Asia Menor, intentó conquistar la Grecia continental; y la afortunada resistencia contra Persia fue protagonizada por Atenas y Esparta, que pagaron también las consecuencias de esa guerra. Entre estas dos potencias, Esparta era una comunidad conservadora con una antigua constitución oligárquica. Un escaso número de privilegiados, los ciudadanos terratenientes, debían su riqueza al trabajo de ilotas y siervos mesenios, y su poder a su riguroso y bastante grotesco sistema de entrenamiento militar y disciplina. Xenófobos, tradicionalistas proverbialmente taciturnos y enormemente rudos, los espartanos fomentaron las virtudes marciales, consideraban la paz como una preparación para la guerra, e ignoraban el desarrollo de la cultura griega, contentándose con dominar el Peloponeso y con preservar la antigua forma de vida rural. Atenas, por otra parte, en la época de Maratón y Salamina, había prácticamente comenzado el camino que la llevaría a ser la Atenas de Pericles. El antiguo poblado situado bajo la Acrópolis, la población comercial de la región Atica, era ya una ciudad con un comercio activo, regida por una constitución, recientemente establecida, democrática y moderada. El comercio marítimo era ya activo, aunque Atenas no era todavía una potencia naval. Como los principales centros de la cultura griega estaban en Jonia así como en Sicilia y sur de Italia, los extranjeros estaban empezando a llegar a Atenas; Esquilo, por ejemplo, el primero de los grandes trágicos atenienses, estaba ya en edad militar.

Tras las guerras persas, con prestigio revalorizado y poder naval, Atenas se convirtió, en poco tiempo, en gran parte gracias al consentimiento de los otros miembros, en la ciudad principal de una Confederación o Liga de ciudades en la Costa Jonia, y en las Islas Egeas. Gradualmente, mediante pasos que no es necesario explicitar, la llamada «Liga de Delos» se convirtió, de hecho, en un imperio ateniense. Al mismo tiempo el comercio ateniense aumentó y Atenas se convirtió en una

metrópolis cultural y política, cada vez más radical, y con una constitución aún más democrática. La rivalidad con Esparta era inevitable, y finalmente, en el año 431, empezó la Guerra del Peloponeso entre estas dos potencias. El principal político de Atenas era Pericles, figura muy venerada por la mayor parte de los atenienses (aunque no por Platón) que lo consideraban un erudito y prudente hombre de estado, protector de artistas y filósofos.

La Guerra del Peloponeso se divide, para nuestros propósitos, en dos fases: la primera, desde el año 431 al 421, y la segunda desde el 415 al 404. En 429 murió Pericles, y durante tres años, desde 430 a 427, Atenas sufrió una misteriosa y mortífera epidemia. Por estas dos razones, opinan muchos, la guerra no le fue bien a Atenas. A pesar de ello, en 421 una paz tolerable fue acordada. En los siguientes seis años hubo incidentes militares, pero la guerra no empezó de nuevo en realidad hasta 415, año en que fue reavivada por el ataque ateniense a Siracusa, ya advertido por Alcibiades. Esta fase de la guerra duró hasta la derrota final de Atenas en 404.

La Atenas, pues, en la que nació Platón, era una ciudad imperial que se consideraba, en palabras de Pericles, la educadora de Grecia; y nació en ella en un momento en el que sus recelos, suscitados por su grandeza comercial y sus pretensiones imperialistas, estaban a punto de despojarla, en breve plazo, de toda supremacía que no fuera en el plano cultural. La familia de la que descendía era noble y seguramente acomodada; tenían importantes antepasados, incluso, por parte del padre, el dios marino Poseidón, y de la madre, Solón. Cuando Platón era un niño, su padre murió, y su madre se casó con un hombre llamado Pirilampes que había sido amigo de Pericles; por ello es razonable suponer que Platón conoció a fondo, desde su niñez, a políticos. Como él debería tener dieciocho años hacia 409, presumiblemente prestó servicio militar, probablemente en caballería, hasta el final de la guerra. Es también probable que prestara de nuevo servicio militar en el periodo comprendido en 395 y 391.

Hasta aquí nos hemos referido a la extensión de sus servicios públicos a Atenas. El mismo nos cuenta cómo fue en una carta abierta (*Séptima Carta*, p.324 s.q.q.). «Como otros muchos jóvenes —escribe— proyectaba volver a los asuntos públicos tan pronto pudiera adquirir un autodominio, y las cosas parecían ir favorablemente en este sentido. Pues, tras un gran descontento por el orden existente, hubo una revolución ... y treinta hombres se hicieron con el poder supremo, siendo algunos de ellos parientes o amigos míos. Me ofrecieron, en mi condición de persona acomodada, que trabajara para ellos. Pensé —cosa comprensible en un joven— que ellos iban a llevar al país del mal camino al bueno, y por ello observé cuidadosamente su conducta. Pero no mucho tiempo después, hicieron que el estado de cosas existentes antes de la revolución pareciera una edad de oro. Este, era por ejemplo, el caso de Sócrates, hombre de edad avanzada y amigo mío, a quien no dudo llamar el hombre más íntegro de su época. Habiendo decidido implicarle en sus actos, intentaron enviarle, junto con otros, a arrestar a un ciudadano que había sido condenado a muerte. Se negó a hacerlo; estaba dispuesto a enfrentarse con lo que fuera con tal de no tener nada que ver con sus sucias actividades. No habría servido de nada que yo me opusiera a esto o a otras cosas similares que observé, y por ello me mantuve aparte. Poco después de esto, los treinta cayeron, y su constitución con ellos, y mis ambiciones políticas renacieron lentamente. En la revuelta época que siguió había mucho que objetar; como siempre ocurre en situaciones revolucionarias, el pueblo se vengó salvajemente de sus enemigos; pero en general los que tomaron de nuevo el poder eran muy razonables. Pero entonces, por varios sucesos, algunos de los que estaban en el poder acusaron a Sócrates de blasfemia. Esta era la más sucia acusación que hombre alguno podía haber hecho a Sócrates; pero el jurado le consideró culpable y fue condenado a muerte, a pesar de que antes había rechazado tomar parte en el arresto de uno de sus partidarios, cuando aún no estaban en el poder. Viendo estas cosas, viendo la clase de personas que actuaban en política, sus leyes y su comportamiento, cuando más lo meditaba y más viejo me hacía, más difícil me parecía llevar a cabo algo en política. No se puede hacer nada sin amigos y fieles camaradas; y, ¿dónde pueden encontrarse? No había ninguno porque nuestras formas de vida ancestrales habían sido abandonadas, y no podían ser creadas de nuevo con rapidez. Tantas cosas desbordaron leyes y costumbres, la situación era tan inestable que mi precoz entusiasmo por la vida pública acabó totalmente frustrado. Yo continué esperando una mejoría de la situación política, y buscando oportunidades para actuar, pero finalmente llegué a la conclusión de que hoy en día todas las ciudades están mal gobernadas, y sus instituciones están tan corrompidas que sin un gran esfuerzo y buena suerte no se puede hacer nada. Y por ello no tuve más remedio que proclamar el valor único de la auténtica filosofía, mediante la cual cada uno pueder ver qué es lo que está bien en los asuntos públicos o privados; y afirmar que la especie humana nunca cesará en su empeño hasta que, o bien filósofos sinceros y auténticos tomen el poder político, o bien gobernantes, mediante una cierta revelación política, se entreguen seriamente a la filosofía».

Este es, probablemente, el relato del propio Platón; hecho con el fin de ser leído por sus amigos en Siracusa para contarles el papel que había representado en los sucesos de Siracusa, y por ello tiene algo de documento político, aunque sin duda tan digno de confianza como puede serlo el relato de un hombre sobre sus propias acciones y motivos. Como éste es nuestro único fundamento real sobre los primeros años de Platón, no puede ser perdido de vista.

El cuadro que pinta es razonable. Un joven brillante, de buena familia, educado sin duda siguiendo la tradición ateniense; creciendo

durante una interminable guerra. El suponía, igual que sus amigos, que se dedicaría a la vida pública. Desilusionado, como muchos debían estarlo, con el estado de cosas en el cual las decisiones cruciales de la política exterior, e incluso de estrategia, eran tomadas por una poderosa asamblea popular, estaba dispuesto a tomar en consideración propuestas revolucionarias antidemocráticas. En este mismo estado estaban muchos de sus parientes, entre ellos sus tíos Critias y Cármides. Sin embargo cuando llegó la revolución oligárquica, fue dirigida por el victorioso jefe espartano Lisandro (los Treinta gobernaron la mayor parte del año 404, después de la derrota de Egospotamos y del desmantelamiento de las fortificaciones de Atenas). Critias era el jefe de la postura más violenta, y el arresto de León, áquel en el que Sócrates no quiso tomar parte, no fue, de ningún modo, el único delito del que son responsables.

Evidentemente, Platón era lo suficientemente demócrata pericleano, patriota o simplemente hombre honesto como para no tragarse todos estos actos tiránicos; y probablemente una gran parte de su reacción se debía a la enigmática y ambivalente influencia de Sócrates. Esto es lo que a continuación vamos a considerar.

Sócrates fue un ateniense nacido hacia 470. Según Platón (y la obra de Aristófanes *Las Nubes* lo confirma) estaba interesado, en sus primeros años, por la ciencia física, pero llegó a la conclusión de que los científicos seguían un rumbo equivocado. Como él era escéptico ante la moralidad convencional de su época, y tenía una pobre opinión de la religión y de la ética que se transmitía en los poemas de Homero (principal material educativo de Atenas), podría ser incluído, a primera vista, en el movimiento «Sofista» de la última mitad del siglo quinto. «Sofista» es un término vago aplicado a quienes estaban dispuestos a enseñar a adultos cobrando un sueldo; pero era característico en los auténticos sofistas estar dispuestos a enseñar a jóvenes cómo ser buenos ciudadanos y cómo deselvolverse en los asuntos públicos, y por ello, a pesar de que muchos de ellos eran competentes expositores de la ciencia, y algunos de ellos hicieron un trabajo original en estos campos, su mayor interés y el de sus alumnos, era el arte de vivir. En esto se les parecía Sócrates; pero no era un sofista; en esto era un principiante; pero esto era sólo la consecuencia externa del hecho de que él no creía que el arte de vivir pudiera ser enseñado recitando lecturas. Estaba en desacuerdo con esto no sólo por razones obvias, sino también porque estaba convencido de que eran opiniones incoherentes, adquiridas sin el suficiente examen, y que se mostraban incapaces de ofrecer análisis claros de conceptos fundamentales, lo cual era el origen del error en todos los niveles de sofisticación. Afirmaba que lo esencial, antes de una enseñanza positiva, era un proceso de refutación, que producía un estado de *aporia* o confusión, la convicción de la propia ignorancia. En esto consistía su alarde de que él era un hombre sabio, al menos en esto, pues, a pesar de que no sabía nada, al menos sabía que no sabía nada.

Por estas razones era una figura única. Un hombre de un gran coraje e integridad moral, e igualmente de una gran excentricidad, empleaba su tiempo (si creemos lo que nos cuenta Platón) en dirigir una guerra desde todas las líneas de combate. La estrategia consistía en inducir a la gente a replantearse sus opiniones acerca de la vida, al mostrarles la incoherencia de sus ideas y la diferencia entre lo que pretendían y el modo como llevaban a cabo sus actos. La reflexión estaba de moda (era una época de «ilustración») pero consistía principalmente, según la opinión de Sócrates, en la adopción de fórmulas plausibles, a veces con buena intención, pero con frecuencia ofensivamente cínicas. La estrategia entonces, consistía en aguijonear, y las tácticas adoptadas consistían en importunar a cualquiera que se dejara agarrar y acosarle a preguntas. Por ello las víctimas de Sócrates eran de distintos tipos. Había Sofistas profesionales, a quienes se podía convencer sobre la incoherencia de las presuposiciones en las que se basaban sus actividades; y una subclase de éstos era la de los Sofistas cínicos, o sus discípulos, que necesitaban ración extra de esta medicina. Había respetables *bien-pensants* a los que debía mostrarse que sus opiniones convencionales podían traer consecuencias que ellos mismos considerarían moralmente censurables en circunstancias especiales, y que por lo tanto debían aprender que las opiniones profesadas no eran consecuentes con sus propias creencias. Había también personas que habían adoptado el punto de vista socrático (pues a pesar de que su método era principalmente destructivo, parece haber existido una cierta postura socrática), pero que debían aprender que lo que habían adoptado demasiado fácilmente, usándolo como postura para discutir, pero sin comprender profundamente lo que traía consigo. Pero había también un tipo de víctimas particularmente significativo. Entre la aristocracia ateniense estaba de moda una relación romántica entre adolescentes y adultos (fomentada por Esparta basándose en que esto presentaba a los jóvenes la posibilidad de tener a alguien a quien imitar, pero generalmente censurado en Atenas). Sócrates, de forma característicamente idiosincrática, se amoldó a esta moda. Sus relaciones eran estrictamente «platónicas», pero parece que tenía la costumbre de tomar bajo su protección a algún joven particularmente prometedor y forjar una profunda amistad con él. Su propósito era, presumiblemente, alimentar las mentes aún no corrompidas por la opinión pública o sofista, con su propio punto de vista positivo, y por medio de ellos, influir en la forma de vida ateniense dirigiéndola hacia la simplicidad, la virtud y la religión personal; esto es, en contra de la corriente que estaba en boga.

El propio Sócrates era un hombre honorable. Su oposición al arresto de León no fue la única ocasión en la que arriesgó su vida defendiendo sus principios. Anteriormente, después de la batalla naval de Arginusas (406), cuando los victoriosos generales atenienses habían fracasado en el rescate de un gran número de supervivientes de un naufragio, hubo una

propuesta en la asamblea para acusar a los generales rápida e ilegalmente. Le tocó a Sócrates (estas cosas se determinaban por sorteo) ser uno de los presidentes de la asamblea, y rehusó, a pesar de que la situación era peligrosa, admitir la moción propuesta. Una vez más, no hay duda de que él podría haber salvado su propia vida si hubiera estado dispuesto a tener una actitud más conciliadora en su juicio. No se puede negar que era un hombre de principios. Pero a pesar de sus excelentes intenciones, quizás porque su aspecto era una mezcla molesta de progresismo intelectual y reacción social, su influencia sobre algunos de los jóvenes fue desastrosa; o ellos se convirtieron en unos desastres. Alcibíades, que defendió la expedición de Siracusa, y cuyo vergonzoso recuerdo incluye la ayuda prestada activamente a Esparta tras su exilio, fue uno de ellos. También lo fueron, se cree, Critias y Cármides. En general, la práctica de tomar bajo su protección a jóvenes prometedores de buena familia y desengañarles de las actitudes convencionales, tuvo como efecto (o puede pensarse que bien podía haber tenido como efecto) la destrucción de los escrúpulos consuetudinarios, capacitarlos para desafiar la opinión pública, y embarcarlos en derroteros carentes de principios morales.

Que éste no era el único resultado obtenido lo prueba el ejemplo de Platón, cuya actitud puede haber sido irrazonablemente perfeccionista y por ello pesimista y derrotista, pero cuya conducta en tiempos turbulentos fue por el contrario, intachable. Platón fue discípulo de Sócrates; por cuánto tiempo y en qué medida lo ignoramos. La expresión «nuestro camarada» en el pasaje de la *Séptima Carta* sugiere una relación íntima; y en la *Apología,* Platón se presenta como uno de los tres fiadores, mientras que en el *Fedón* dice que estaba enfermo, al explicar porque no formaba parte del grupo de amigos que estuvieron presentes en la prisión con Sócrates en su último día. Hay, incluso, anécdotas sobre la «conversión» de Platón cuando conoció a Sócrates, a quien dejó quemar sus poemas, incluso una tragedia que iba a ser presentada en un concurso en un Festival; pero éstos son probablemente bulos, pues es imposible, dada sus relaciones familiares, que Platón no hubiera conocido en algún momento a Sócrates. Por ello es probable que Platón fuera un compañero íntimamente unido a Sócrates en los últimos años de su vida. Quizás Sócrates se hizo menos temerario a medida que envejecía; quizás hubo siempre algunos sobre quienes su efecto fue inofensivo o beneficioso. De todas formas no hay duda de que, tanto antes como después de su muerte, ejerció una notable influencia sobre Platón, y que Platón no se convirtió en un conspirador oligárquico o en un aventurero político, sino que consideraba a Sócrates como una persona que quiso restaurar antiguas costumbres pero no a través de la violencia reaccionaria, sino de la persuasión.

Así pues, la primera influencia importante en la vida de Platón fue Sócrates, que transformó gradualmente sus proyectos de una carrera

política en la convicción de que su vocación era educar. Parece que pasaron diez años o más, desde la muerte de Sócrates, hasta que Platón ejerció más ampliamente esta vocación, que se había limitado a su labor como escritor. Después de la muerte de Sócrates en 399, Platón y otros amigos de Sócrates fueron, refugiados, a Megara como *protegés* de Euclides. Euclides era un filósofo Eleático, cuyo principal interés se centraba en problemas de lógica y de metodología. Cúanto tiempo permaneció Platón en Megara lo ignoramos; hay anécdotas de largos viajes, incluso de una visita a Egipto. Estando aún en edad militar, se encontraba presumiblemente en Atenas (entre 395 y 391), cuando Atenas volvió a ponerse en guerra. Entonces, sabemos por su *Séptima Carta,* Platón visitó las ciudades griegas del Sur de Italia y Sicilia, cuando tenía «alrededor de cuarenta años»; esto debió ser alrededor de 387. En Italia quedó impresionado por su lujuriante forma de vida, pero encontró en Tarento al filósofo pitagórico Arquitas en el cargo de autoridad democrática. Arquitas, de quien Platón se hizo amigo íntimo, era un importante metemático, y debió haber ejercido una notable influencia sobre Platón aunque Platón no lo dice explícitamente.

De Italia Platón fue a Sicilia donde, en Siracusa, fraguó una importante amistad con un joven llamado Dión, cuñado del tirano en el poder. Dionisio I. Platón acostumbraba hablar con Dión sobre su visión de la vida humana, encontrando en él a un atento oyente. el más perspicaz de todos sus alumnos. Dión decidió llevar una vida muy distinta a la de las ciudades italianas y sicilianas, y preferir la bondad al placer y la lujuria. Su conversión tuvo importantes consecuencias, tanto para Siracusa como para Platón. Sin embargo, inmediatamente después, (y ahora no nos guiamos por el relato del propio Platón, sino por la tradición) Platón fue expulsado de Siracusa por expresar su opinión sobre la aristocracia a Dionisio; y fue entonces, según algunos relatos, esclavizado y rescatado por un amigo rico. De todas formas, volvió a casa y compró algunos terrenos en el recinto del héroe Academo, donde fundó la escuela conocida con el nombre de Academia. Allí, con interrupciones ocasionales, Platón pasó el resto de su vida como un solterón director de una escuela. La Academia permaneció intacta y funcionando hasta 529 d. d. C., año en que S. Benedicto fundó el monasterio de Monte Casino.

No sabemos realmente si la Academia fue la primera institución universitaria en Europa; algunos eruditos creen que los anteriores filósofos jónicos tenían escuelas más o menos permanentes, y los pitagóricos tuvieron un cierto tipo de instituciones comunes; pero es, ciertamente, la primera de la que conocemos algo preciso. Es evidente que era un lugar de enseñanza e investigación. Hombres de gran distinción, como Eudoxo, fueron a trabajar allí[1], y jóvenes como Aristóteles fueron a aprender. De un divertido fragmento del poeta cómico Epícrates, que describe a Platón observando a algunos estudiantes que estaban

clasificando una calabaza, podemos deducir que se daba una enseñanza formal y que se pretendía una enseñanza intelectual general. No era una mera incubadora para formar platonistas —Aristóteles difícilmente habría permanecido veinte años si hubiera sido así.

Sin duda la Academia y los escritos ocuparon gran parte del tiempo del resto de su vida. Pero en 368 Dionisio I murió, y le sucedió su hijo Dionisio II. Dión, que se había mantenido fiel a la influencia de Platón, y enemigo de una autoridad arbitraria, convenció al nuevo tirano para que enviara a buscar a Platón para que le aconsejara. De mala gana, Platón fue; pero poco tiempo después de su llegada los enemigos de Dión persuadieron a Dionisio para que desterrara a Dión. Dionisio retuvo a Platón casi a la fuerza hasta 366, año en el que se inició la guerrra entre Siracusa y Cartago, y en el que se le permitió a Platón volver a casa con la condición de que volviera después de la guerra, cosa que tuvo que hacer en 362. Había entonces renovados conflictos entre Dionisio y Dión, (que estaba todavía en el exilio) lo que trajo consigo una ruptura entre Dionisio y Platón que fue, a pesar de ello, mantenido en Siracusa hasta 360, año en que fue rescatado por emisarios enviados desde Tarento por Arquitas. Más tarde Dión envió una expedición contra Dionisio, que trajo consigo un disturbio civil en Siracusa. Dión fue finalmente asesinado cuatro años después de su partida.

La empresa, por esta razón, fue desafortunada. Platón le había propuesto un plan de estudios a Dionisio, pero Dionisio nunca le había permitido ponerlo en práctica seriamente. Algunos han supuesto que Platón fue a Siracusa con la poco realista intención de convertir a Dionisio en un rey-filósofo, y que el pesimismo de su aspecto provenía de su fracaso para conseguirlo. Pero es muy poco verosímil que fuese tan ingenuo como para pensar en transformar a Siracusa en una comunidad ideal convirtiendo a su tirano, y el pesimismo estaba sin duda presente antes que fallara en su intento. Es probable que fuera a Siracusa en los años sesenta simplemente por lealtad a su discípulo Dión y con la idea de mitigar la severidad de una autoridad arbitraria. Difícilmente puede ser criticado por hacer esto; y no hay duda de que volver en 362 fue un acto de valentía.

Al volver a casa en 360, Platón se mantuvo en contacto con los tristes sucesos de Siracusa, pero prestó sin duda la mayor atención a su trabajo en la Academia. Murió en 348 ó 347, cuando contaba unos ochenta años. Su testamento parece mostrar que no estaba muy cuerdo.

La siguiente tabla muestra las fechas más importantes:

427	Nacimiento de Platón
409	Entra en edad militar
399	Muerte de Sócrates. Platón tiene veintiocho años
¿388?	Primera visita a Siracusa. Treinta y nueve años
¿387?	Fundación de la Academia
367-6	Segunda visita a Siracusa. Setenta años
362-0	Tercera visita a Siracusa
347	Muerte de Platón

Escritos de Platón

Nuestros manuscritos contienen treinta y cinco obras publicadas de Platón, y trece cartas. Con una excepción (la *Apología*, versión de Platón del discurso de Sócrates hecho en su propia defensa) y dos excepciones parciales (el *Menéxeno*, de notable rareza y el *Timeo)* las obras publicadas están todas en forma de diálogo, y se las conoce como «los diálogos». Los manuscritos contienen también un pequeño número de diálogos y otros fragmentos de los que se sabía en la antigüedad que no habían sido escritos por Platón. Los escritos considerados auténticos en los manuscritos están ordenados en nueve grupos de cuatro (las cartas cuentan como uno). Esta ordenación probablemente data del primer siglo d. JC. y no tiene ningún tipo de autoridad. Con certeza no es, por ejemplo, una ordenación según su composición: los diálogos son de tamaños distintos. Dos de ellos (*La República* y *Las Leyes)* son tan largos como un libro moderno; otros son ensayos cortos.

Ha habido una disputa erudita sobre cúantos de los escritos considerados auténticos en la antigüedad son realmente de Platón. Tras haberse hecho un gran número de investigaciones, la opinión general es que casi todos lo son. Y esto parece estar de acuerdo con las probabilidades generales del caso. La Academia poseía una biblioteca, y se mantuvo organizada hasta el siglo VI d. JC. Al principio es probable que los escritos del fundador estuvieran separados de todos los demás. No hay duda de que otros miembros de la Academia escribieron diálogos siguiendo el modelo platónico, y algunos de ellos pueden haber sido erróneamente imputados a Platón después de su muerte; puede haber habido diálogos escritos por alumnos con la ayuda de su maestro, borradores sin terminar completados por alumnos y demás. Y algunos de éstos pueden haber entrado a formar parte de nuestro canon. Accidentes de este tipo son posibles, pero no es muy probable que hayan sucedido muchos.

Determinación de la fecha de los diálogos

Sería interesante conocer el orden de los diálogos, y ha habido laboriosos intentos para determinarlo. Intentos basados en opiniones preconcebidas sobre el desarrollo del pensamiento de Platón o sobre el tipo de temas que suelen interesar a un hombre joven o viejo, están ahora desacreditados. Hay sólo tres tipos de indicios para conocer el orden de

composición: (1) la mención de un diálogo en otro; (2) la incomprensión de alguna parte de algún diálogo para quien no haya leído otro; y (3) consideraciones sobre el estilo. Podemos determinar unos cuantos, no muchos en mi opinión, con los dos primeros puntos, pero sobre todo debemos confiar en el estilo.

Las consideraciones sobre el estilo son de dos tipos. Cada tipo se basa en el hecho de que tenemos varias razones convenidas para atribuir el largo diálogo llamado *Las Leyes* a la última docena de años de la vida de Platón. Basándonos, por lo tanto, en la suposición de que *Las Leyes* es una obra tardía, encontramos dos formas diferentes según las cuales algunos diálogos se parecen estilísticamente, mientras que otros no, y, claramente hablando, aquellos que se parecen de una forma, se parecen también de la otra. Esto nos permite distinguir un grupo de diálogos tardíos. Volviendo nuestra atención al resto, encontramos que algunos de ellos parecen aproximarse al estilo de los últimos diálogos más que los otros; esto nos permite distinguir un grupo de diálogos intermedios. Así conseguimos tres grupos, primeros, intermedios y últimos o tardíos; aunque en conjunto debemos confesar que la distinción entre los primeros y los intermedios, y entre los intermedios y los últimos, no es muy clara.

Los dos tipos de diferencias son éstos. En primer lugar, en los primeros diálogos, Platón escribe con un estilo brillantemente claro, «conversacional», con el que realmente pretende conseguir «efectos», pero dichos efectos son naturales más que literarios, el humor es cómico más que sofisticado, etcétera. En los últimos diálogos, Platón escribe libros más que diálogos; el conflicto de las personalidades está subordinado al drama de ideas, la maravillosa frescura de su primer estilo es raramente conseguida, ni siquiera cuando lo intenta, a veces con conocidos artificios literarios[2], es un estilo ricamente tejido, hábilmente poético, lleno de antítesis y elaborado, con repliegues que a veces casi dejan sin respiración. Tanto en su juventud como en su vejez, Platón es un brillante prosista (en *Las Leyes* las frases son a menudo descoloridas y muertas, pero tienen una brillantez descolorida); sin embargo se piensa en un adjetivo como «sublime» para describir la brillantez de su vejez, y «chispeante» para la de su juventud. El otro tipo de diferenciación es mucho más monótono. En un período de su vida un escritor debe usar, dice, «además» con más frecuencia que «también»; en el otro período la proporción puede cambiar. Si se investiga la incidencia de grandes cantidades de palabras y frases de este tipo (un tipo de palabra trivial que el escritor no reflexiona) se encontrarán tendencias características de las que es difícil prescindir si coinciden. Este trabajo de «estilometría» ha sido hecho con Platón y ha producido resultados con cuyo amplio esquema muchos eruditos están satisfechos.

Obtenemos, pues, tres tipos de diálogos. Como hay dos grandes divisiones en la vida de Platón tras la muerte de Sócrates (la fundación de

la Academia y el embrollo de Siracusa), es razonable creer que la mayor parte de los primeros diálogos fueron escritos en los años noventa, la mayor parte de los últimos en los años cincuenta, y los intermedios en el período comprendido entre estos años. No parece posible ir más allá. Algunos eruditos han intentado, mediante tests estilométricos, determinar el orden más minuciosamente; pero distintos eruditos llegaron a resultados distintos; y nos podemos preguntar si es legítimo dar en principio a la estilometría importancia, excepto cuando las diferencias descubiertas son grandes

Antes dije que no se puede determinar el orden de los diálogos basándolo en opiniones preconcebidas acerca del desarrollo del pensamiento de Platón; pero es indudablemente satisfactorio descubrir que la ordenación que obtenemos por consideraciones de estilo es totalmente satisfactoria. No guarda ninguna relación con el orden en el que se creía antes de que empezaran las investigaciones estilísticas. Pero dudo que nadie pueda discutir que el desarrollo intelectual de Platón, tal como lo vemos ahora, es mucho más inteligible de lo que se consideraba anteriormente.

Debo decir ahora cual me parece que es en este momento el estado de la opinión sobre lo que contiene cada uno de los tres grupos. En la siguiente tabla incluiré únicamente los diálogos en los que parece haber acuerdo general para atribuirlos a Platón; añadiré un comentario a los demás. Ordenaré los diálogos incluidos en cada grupo siguiendo el orden alfabético; y pediré al lector que recuerde que la diferencia entre los últimos y los primeros diálogos es clara, y no puede ser omitida sin una razón importante; que entre los intermedios y los primeros, y los intermedios y los últimos, es variable y provisional.

PRIMEROS	INTERMEDIOS	ULTIMOS
Apología	*Parménides*	*Las Leyes*
Cármides	*Fedón*	*Filebo*
Cratilo	*Fedro*	*El Sofista*
Critón	*La República*	*El Político*
Eutidemo	*Simposium*	*Timeo* y
Eutifrón	(también llamado	*Critias* (Apéndice
Gorgias	*El Banquete*)	inacabado del *Timeo*)
Hipias Menor	*Teeteto*	
Laques		
Lisis		
Menéxeno		
Menón		
Protágoras		

Alcibíades 1: Lo más probable es que no sea de Platón. Si fuera de Platón, sería entonces claramente tardío, tanto por razones lingüísticas como también porque (a) tiene algo de libro de texto de ética platónica, y (b) su Sócrates y su Alcibíades deben haber sido un platonista y un joven. No hay ningún tipo de caracterización.

Alcibíades 2: Lo más probable es que no sea de Platón. Hay algunas palabras sospechosas. Si fuera de Platón, sería claramente tardío por las mismas razones que el anterior. Es un diálogo bastante bueno, mejor que *Alcibíades 1* porque señala los puntos que más tarde desarrolla y lo hace con mayor brevedad y eficacia. Quizás ambos fueron «ensayos premiados» por la Academia; así lo parece.

Clitofonte. Un fragmento corto. No es suficiente para decidir quien lo escribió o cuando.

Epinomis. Por su forma, epílogo de *Las Leyes:* por lo tanto bastante tardío. Según Diógenes Laercio (iii, 1, 37) Platón no vivió lo suficiente para escribir una copia en limpio de *Las Leyes;* fue hecho en su lugar por Filipo de Opus, «y es suyo también, alguién dijo, el *Epinomis*». Tanto si esto significa que Filipo lo escribió, como que únicamente lo copió, el *Epinomis* está poco claro. Si Filipo lo escribió (a) escribía de forma muy parecida a Platón, y (b) dejó muchas oraciones oscuras e incoherentes, como se podría esperar de un escritor en vida que esperara corregirlas en la revisión. Si Platón lo escribió, su muerte podría explicar esto. Yo creo que Platón lo escribió. De todas formas esto es seguramente lo que habría escrito y Filipo (que era miembro de la Academia y competente en la materia) debería saberlo.

Hiparco. Diálogo bastante oscuro, en el primer estilo de Platón. Si es de Platón, lo escribió en un mal día.

Hipias Mayor. Algunos aún piensan que no es de Platón, aunque por razones bastantes insuficientes. Yo no dudo que es uno de los primeros escritos de Platón. Es un excelente diálogo corto, que muestra con mayor claridad que la mayor parte de los primeros diálogos la naturaleza lógica de la conducta de Sócrates.

Ión. No hay ninguna razón para suponer que no sea de Platón. Presumiblemente pertenece a los primeros diálogos. Sócrates es un poco más positivo de lo que usualmente es en estos primeros diálogos.

Los Amantes. (también llamado *Los Rivales*). Un buen diálogo; tengo una pequeña duda sobre si es de Platón, y probablemente de los primeros diálogos. Su temática es parecida a la del *Eutidemo* (ver nota)

Minos. Lingüísticamente tardío, parece admirar las instituciones cretenses más de lo que Platón lo hace en *Las Leyes.* Generalmente se considera que no es de Platón. Yo no me atrevo a afirmarlo.

Téages. Parece ser uno de los primeros diálogos; pero el retrato de Sócrates es poco convincente. No me atrevo a atribuírselo a Platón.

Añadiré, pues, a la tabla anterior:

PRIMEROS	ULTIMOS
Hipias el Mayor	*Epinomis*
Ión	
Los Rivales	

Añado algunas notas sobre los diálogos cuyas fechas son discutidas:

Cratilo. La estilometría no nos llevaría muy lejos, ya que el humor es más consistentemente alegre de lo usual. La preocupación por el lenguaje es característica de la última parte de la vida de Platón, y algunos lo atribuirían al grupo intermedio o último. Yo estoy de acuerdo.

Eutidemo. Por su tema creo que es posterior a lo que comúnmente se supone.

Menón. Algunos lo incluirían en el período intermedio.

Timeo. Mr. G. E. L. Owen ha sugerido recientemente (*Classical Quarterly* 1953) que este diálogo pertenece al período intermedio. A mí no me han convencido los argumentos de Mr. Owen, que implican una concepción de la evolución de Platón que yo no acepto; pero su conclusión es extremadamente atractiva si se toma en serio. Como el diálogo es, de todas formas, muy poco común, es dudoso hasta qué punto los tests estilométricos son relevantes, y no hay, por tanto, ninguna objeción definitiva contra la opinión de que fue escrito no mucho después de la *República.*

Fedro. Confieso que no estoy muy de acuerdo con poner en el mismo grupo a *Fedro* y *La República.* Fedro muestra un considerable interés por los temas «tardíos».

El Grupo Intermedio. Se puede argüir, creo, que la división en tres grupos (que aún muchos eruditos dan por supuesta) es engañosa. La imagen correcta quizás sea una considerable producción en su juventud, que culmina tal vez con *El Simposium* o *Fedón,* o quizá con *La República.* Pero se puede suponer razonablemente que los diálogos más sustanciales, como *Fedón* y *La República* tardaron más tiempo en ser escritos, y aparecieron con intervalos más largos que las primeras obras. La proporción de las publicaciones se supone que disminuyó, y *La República* bien puede haber aparecido (sea lo que sea lo que signifique «aparecer», pues no sabemos en qué consistía la publicación) algún tiempo después que el *Fedón*; quizás en los años 370. Entonces podemos suponer un fructífero período en el que podemos encajar *Parménides, Fedro, Timeo* y *Teeteto* (no necesariamente en este orden). La diferencia de tono entre *Teeteto* y su seguidor oficial, *El Sofista,* es notoria, y hay algunas razones para atribuir el *Teeteto* a una fecha no muy posterior a la muerte de Teeteto, que ocurrió quizás en 369. Podemos suponer, por lo tanto, que las preocupaciones de Siracusa mantuvieron bastante inactivo a Platón durante el resto de los años 360. (¿O escribió *Timeo* en Siracusa? . Esto explicaría quizás su

singularidad. Por ejemplo, deja de desarrollar nuevas ideas que se pueden encontar en *Parménides* o *Fedro*, y no se mencionan en el *Teeteto*. Las preocupaciones políticas podrian explicarlo.) Entonces, después de su último retorno de Siracusa en 360, pudo haberse tomado el considerable trabajo de escribir *El Sofista, El Político, Filebo* y *Las Leyes*. Esto nos dejaría un primer periodo durante el cual aparecieron en gran cantidad diálogos de relativamente poca importancia, una década final (más o menos) dedicada a cuatro obras cumbres, y un lapso de tiempo considerable dentro del cual podemos encajar todo lo que no pertenece claramente ni a las primeras ni a las últimas obras. Esto constituiría el tercer «período».

Determinación del autor de Las Cartas

Cartas de grandes hombres, que podían ser vendidas a bibliotecas, fueron falsificadas en la antiguedad, y las cartas de Platón no podían haber estado en sus manos a su muerte (a pesar de que si lo podían haber estado sus copias). Por lo tanto en el caso de las cartas, la regla de que la Academia habría excluido cuidadosamente el material no auténtico tiene menos peso que en el caso de los diálogos. Si una carta falsificada hubiese vuelto de Alejandría, pensarían que aún habría cartas auténticas de Platón vagando por ahí, y la admitirían en el canon.

La cuestión es tan complicada y hay tan poco acuerdo a este respecto, que no podemos ocuparnos de ello aquí. Nos debemos contentar con lo siguiente: (1) *La Primera Carta* no es de Platón (no es una falsificación; el autor no pretende ser Platón y se encuentra ahí por una confusión). (2) La *Segunda Carta* se cree que tampoco es de Platón, sino que es una falsificación basada en la *Séptima*. (3) La *Séptima Carta* es la más importante desde el punto de vista histórico y filosófico, y es casi universalmente considerada auténtica hoy en día. Si es una falsificación (y si ésta no es de Platón, ninguna otra obra podría serlo) las dotes literarias y filosóficas del falsificador eran enormes, y su conocimiento de la historia de Atenas y Siracusa era grande[3]. (4) Todas las demás cartas son consideradas auténticas por respetables eruditos.

Hay un excelente y breve debate en *Plato and his Contemporaries*, por G. C. Field, págs. 197-201.

EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACION

Dificultades de la forma del diálogo

A cualquiera que intente decir algo sobre las opiniones de Platón se le podría pedir que nos dijera sobre qué principios interpreta la evidencia de la que dispone.

Esta evidencia consiste principalmente en los diálogos. Es cierto que tenemos las *Cartas*, sobre todo la *Séptima;* pero éstas no son una gran guía. Es cierto también que en la *Metafísica* (y en otras obras más brevemente) Aristóteles nos habla de las opiniones de Platón. Pero la mayor parte de lo que Aristóteles nos cuenta acerca de Platón lo hace en el curso de unos comentarios críticos; bastante a menudo, también, el hecho de que Aristóteles dirija la palabra a una audiencia que está familiarizada con las doctrinas que está criticando, hace que sus alusiones a estas doctrinas sean difíciles de interpretar por nosotros. Es también, finalmente, posible, que lo que Aristóteles esté discutiendo sean las doctrinas que Platón propuso oralmente en la Academia, y no podemos afirmar, sin tener pruebas de ello, que lo que Platón enseñó en la Academia está enlazado con lo que enseñó o intentó enseñar en sus diálogos. Podría ocurrir, por ejemplo, que hubiera habido en las opiniones de Platón una revolución semejante a la que hubo en las de Kant, y los diálogos podrían pertenecer a una fase «pre-copernicana» anterior, que hubiera sido repudiada en la enseñanza oral posterior. Sí, entonces, queremos entender aquello en lo que Platón creía, aunque sea sólo en sus primeros años, debemos decidir qué es lo que quería decir en sus diálogos (si es que quería decir algo) para persuadir de ello a sus lectores.

Esto es problemático. Presentando sus puntos por medio de conversaciones imaginarias, evita, de este modo, comprometerse con las opiniones de sus personajes. Platón recurre a esto con especial eficacia. Sus diálogos no son, en conjunto, como los de Berkeley por ejemplo. Supongo que no hay ninguna duda razonable de que Berkeley pretende que nos demos cuenta de que está hablando a través de la boca de Filonus, en gran parte quizás porque es Filonus el que sale ganando claramente. La contribución de Hylas a la conversación consiste simplemente en ser progresivamente batido en retirada. Los diálogos de Platón son pocas veces así. Por varias razones que examinaremos brevemente, es pocas veces fácil admitir con seguridad que Platón quiere que pensemos que la línea de razonamiento seguida por el principal interlocutor del diálogo es la correcta. Esto es lo que hace difícil decidir qué doctrinas principales pueden ser atribuidas a Platón, considerándolas doctrinas que no sólo pone en boca de alguien, sino que él también mantiene.

Filonus es el «principal interlocutor» en los *Tres Diálogos* porque es quien sale ganando. En todos los diálogos de Platón es posible elegir al «principal interlocutor» pero no es precisamente porque sale ganando por lo que lo elegimos. *La Apología* no es un diálogo a pesar de que, desde luego, habla Sócrates (se hace pasar por su defensa en su juicio). *Menéxeno* tampoco es un diálogo. Formalmente es una oración fúnebre por la mujer de Pericles recitada por Sócrates. La única razón para atribuírsela a Platón es que es tan poco platónica que los que la hayan incluido en el canon deben haber tenido sólidas razones para hacerlo. *El Banquete* tampoco es precisamente un diálogo, porque con-

tiene gran número de largos discursos; pero el más importante es el de Sócrates. *Timeo* consiste sobre todo en una exposición ininterrumpida, y lo mismo ocurre con su fragmentario apéndice *Critias*. Aparte de estas excepciones, el resto de los llamados diálogos son todos, más o menos, diálogos genuinos. En *Parménides, Timeo* y *Critias* el principal interlocutor es la persona de quien toma nombre el diálogo; en *El Sofista* y *El Político*, el principal dialogante es un Extranjero de Elea y en *Las Leyes* un Extranjero Ateniense. En todos los demás diálogos es Sócrates. Parece pues que cada diálogo tiene un interlocutor principal, y sería natural suponer que es el intérprete de Platón. ¿Por qué no lo suponemos?

Una razón es que el principal interlocutor es frecuentemente un personaje histórico. El Extranjero Ateniense y el de Elea son desde luego anónimos, y *Timeo* bien puede ser ficticio. (No tenemos ninguna prueba, aparte de esto, de que existió. Si no fue así, representaría un ideal, un especimen representativo de la tradición occidental, pitagórica o de otro tipo, del pensamiento griego.) Pero Parménides y Sócrates son personalidades históricas. Por esta razón una duda debe, inevitablemente, surgir. ¿Se aprovechó Platón de ellos, y particularmente de Sócrates, utilizándolos como muñecos en manos de un ventrílocuo, o puso en su boca opiniones que creía que ellos habrían sostenido? En la medida en que consideremos que Platón intentaba retratar las doctrinas de otros pensadores, asumiremos si estaba identificado con el vencedor de la discusión o no.

Otra razón a causa de la cual no podemos hacer dicha identificación es que muy a menudo no hay ningún vencedor en el sentido en el que Filonus lo es en los *Tres Diálogos* de Berkeley. Excepto en la primera parte del *Parménides*, Sócrates domina y controla cada conversación en la cual toma parte significativamente. Pero rara vez mantiene un punto de vista contra un oponente que defienda un punto de vista distinto, como hace Filonus al enfrentarse con Hylas. En el primer libro de *La República* ocurre así realmente; omitiendo los detalles podríamos decir que Sócrates defiende la moralidad ortodoxa y altruista frente al cinismo de Trasímaco. Algo parecido sucede en el *Gorgias*. En el *Fedón* Sócrates expone y defiende sus puntos de vista acerca de la inmortalidad. En el *Eutidemo* expone un punto de vista moral. En *La República* (aparte de su primer libro) expone sus opiniones, limitándose sus interlocutores a hacer preguntas o a expresar su acuerdo. En el *Fedro* Sócrates expone opiniones que parecen satisfacerle, y que merecen el asentimiento de Fedro. En la primera sección del *Teeteto* su criticismo destructor de la definición expuesta por Teeteto le permite deducir un importante punto positivo. En el *Filebo* (el único diálogo tardío en el cual aparece Sócrates) empieza discutiendo con un oponente hedonista, pero después acaba argumentando constructivamente y su oponente se convierte en un interesado oyente. En el *Sofista y el Político*, el Extranjero de Elea es más o menos un conferenciante, y lo mismo ocurre con el Extranjero Ateniense en *Las Leyes*.

Vemos que hay bastantes diálogos (*Gorgias, Fedón, Eutidemo, República, Fedro, Filebo, El Sofista, El Político*, y *Las Leyes*, junto con la primera parte del *Teeteto*) en los cuales es total o predominantemente cierto que el principal hablante expone a la larga un punto de vista sobre algún tema. Por ello sería fácil admitir que este punto de vista es el del propio Platón. Pero sin embargo hay otros diálogos en los cuales esto no ocurre. Toscamente podrían dividirse en dos tipos: El primer tipo contiene la mayor parte de los primeros diálogos (por ejemplo el *Laques*) y también la segunda parte del *Teeteto* y quizás la primera parte del *Parménides*. El rasgo característico de este tipo de diálogos es que, aunque el argumento es bastante claro, la conclusión es enigmática; pues el principal interlocutor ejerce sus poderes con el fin de producir un estado de *aporía* o una sensación de no saber que hacer a continuación. Los que participaron en la conversación se marchan tristemente, admitiendo no saber que es la piedad, el auto-control, el valor, el conocimiento; pues se ha mostrado que los vanos intentos que parecían contestar cuestiones de este tipo acarreaban conclusiones inaceptables. El segundo tipo de diálogos sobre los que se puede decir que nadie expone una doctrina positiva es un pequeño grupo que cuenta con *Lisis*, entre los primeros diálogos, y con la segunda parte del *Parménides*, de fecha tardía. La característica de estas obras es que el lector las abandona desconcertado y exasperado. Una gran parte de la argumentación es bastante rápida y no muy acabada, y una sarta de paradojas forma las conclusiones del razonamiento. Numerosos puntos ciertos han sido establecidos *obiter* (a pesar de que el argumento ha sido pocas veces lo suficientemente exhaustivo como para dejarnos satisfechos de que los puntos hayan sido legítimamente establecidos), pero el propósito de la totalidad de la obra es difícil de determinar. Da la impresión de que Platón está más interesado por ofuscar al lector con un despliegue de virtuosismo, a menudo sofístico, que por convencerle de algo.

Tenemos, pues, tres tipos de diálogos, que podemos describir como los constructivos, los destructivos y los enigmáticos respectivamente. Además, vemos que estos tres elementos se suceden ocasionalmente en diálogos de un carácter general distinto —pasajes enigmáticos en un diálogo generalmente constructivo, etcétera. Debemos señalar también que hay dos formas distintas de razonar destructivamente. Hay una forma que se da en los «diálogos destructivos» en los cuales la conversación concluye con la demostración de que, si se aserta alguna proposición que parezca atractiva, entonces se tendrá también que admitir alguna otra proposición que es inaceptable. Pero hay también otra forma destructiva de argumentar, a la cual, por ejemplo, es sometido Polus en el *Gorgias*, que tiene como finalidad que el principal interlocutor pueda eliminar algo que es inconsistente con la doctrina que va a defender.

Esta segunda forma de argumentar destructivamente no crea ningún problema al intérprete; obviamente si yo quiero decir que el poder

político no es digno de ser ambicionado, después tengo que argumentar contra los que dicen que sí lo es. Pero el tipo de argumentación destructiva que acaba en un estado de *aporía* presenta problemas; y así ocurre en los pasajes enigmáticos. Si, por ejemplo, suponemos que en el *Lisis* el principal propósito de Platón es proponer rompecabezas teóricos para inducir al lector a reflexionar sobre ciertos problemas, entonces estamos haciendo una distinción entre lo que Platón está haciendo y lo que el principal interlocutor está haciendo; y si nos sentimos obligados a hacer esta distinción en un diálogo o pasaje enigmático, ¿por qué entonces no lo hacemos en un diálogo o pasaje destructivo? ¿estamos acaso autorizados a sacar la conclusión de que Platón pensó que la valentía no puede ser considerada como conocimiento de lo que es o no temible por el simple hecho de que *Laques* parezca deducir tal conclusión? Si el lector quiere poner en duda algunas de las argumentaciones de Platón en el *Lisis*, ¿no querría acaso considerar también dudosas algunas de sus argumentaciones en el *Laques*, *Eutifrón* o en *Protágoras?* Por el contrario, una vez que llegamos a la conclusión de que Platón puede a veces desear insinuar pensamientos que no son idénticos, o incluso pueden contradecir, a los que Sócrates (o quienquiera que sea) expresa, no podemos evitar preguntarnos hasta qué punto estamos justificados al considerar a Platón comprometido con las opiniones del principal dialogante incluso en los diálogos constructivos. Quizás tenía la costumbre de poner por escrito aquellas cosas que le parecían posibles argumentaciones, estuviera de acuerdo o no con ellas.

Las dudas así surgidas son aumentadas por ciertos párrafos en los cuales Platón expresa una pobre opinión sobre el valor de la filosofía escrita. Uno de estos párrafos se encuentra en la *Séptima Carta* (341-4)[4]. Muy abreviado, lo que Platón dice es esto: Acerca de las cosas que considera importantes no ha escrito nada nunca y nunca escribiría un tratado sistemático. Hacerlo es demostrar que no sabes que este tipo de tema, al contrario de otros, no puede ser comunicado. Las palabras son demasiado equívocas para comunicar lo que el que habla quiere decir, los ejemplos que pueden ser dados no son nunca ejemplos carentes de ambigüedad sobre aquello que intentan ilustrar. Las definiciones y los ejemplos empíricos pueden traer consigo un poco de comprensión; pero el hombre que busca una auténtica comprensión no la adquiere con su ayuda. De cualquier declaración verbal se pueden siempre entresacar cosas, y ridicularizarla, o en cualquier caso siempre puede ser mirada desde un punto de vista incorrecto. Realmente, para entender algo, se necesita no sólo habilidad mental, sino también tener una cierta afinidad con el tema (si el tema es la justicia, por ejemplo, es necesario ser un hombre justo), y se debe convivir con el tema largo tiempo, entablando una disputa amistosa con él y admitiendo ideas, palabras, definiciones y ejemplos y haciéndolos pulirse entre sí, hasta que al final el tema que estás intentando comprender, como una llama que brota del fuego, ilumine súbitamente tu mente, y el resplandor subsistirá a continuación. Puesto que es así como se llega a entender algo de importancia, es absurdo escribir una importante doctrina sistemáticamente; pues lo que está escrito no puede ser modificado para encontrar lo que cada lector necesita en particular.

En otras palabras, en materia filosófica cualquier declaración que se pueda hacer puede engañarte a menos que excite en tu mente el pensamiento que se representa en la mía; y no puede haber garantía de que ocurra esto, pues no existe garantía de que las palabras sean tomadas en el sentido que yo las he destinado, ni, si yo uso ejemplos, de que se vean tal y como yo los veo. Por lo tanto, la única cosa que el profesor puede hacer es hacer que su alumno vea las cosas tal y como él las ve, lo cual implica un prolongado proceso de discusión, y en particular de prueba y examen sobre la descripción que el alumno, en cualquier fase del proceso, es capaz de dar. Esto es algo que ninguna declaración escrita puede lograr.

En el *Fedro* (275-6) Sócrates viene a decir algo bastante parecido. Nos dice que una declaración escrita es como una pintura; parece significar algo, pero si le preguntas qué significa no te lo dirá. Una vez publicada no puedes limitar su circulación, y cuando sea leída no estarás allí para respaldarla. Un auténtico escrito se hace en el alma del alumno. Un escrito puede compararse con una manía como tener plantas en un invernadero; es una diversión que algunos prefieren a la de ir a fiestas. Aparte de este valor como entretenimiento, escribir es útil solamente para ayudar a la memoria.

Un punto un poco distinto, pero que sugiere que Platón no creía en una enseñanza de la filosofía basada en la publicación de exposiciones sistemáticas de su doctrina, puede encontrarse en el *Sofista* (228-30). En él, el Extranjero de Elea (imitando a Sócrates en la *Apología* y en otras partes) mantiene que el mayor mal espiritual es la ignorancia, y que la más perniciosa forma de la ignorancia es creer que se sabe algo que realmente no se sabe. Esta forma de ignorancia es una especie de constreñimiento; no tiene ninguna utilidad alimentar al que lo padece con una doctrina sana, pues si no va precedida de una purga, no hará uso de ella. Es necesario primero prepararle para aprender mostrándole la inconsistencia de sus opiniones.

Estos párrafos, reunidos, parecen sugerir que Platón tenía una pobre opinión del valor de los escritos filosóficos. Los puntos abstrusos y técnicos vale la pena mencionarlos, pues son fácilmente olvidados. Los errores populares merecen ser refutados, pues esto puede ser para mucha gente el primer paso de una muy necesaria purga. Aparte de esto, podemos encontrar en los escritos de Platón bastante material enigmático cuyo fin será el de convencer al lector de la parquedad de su entendimiento. El propósito general sería destructivo pues no es ni mnemotécnico ni puramente recreativo.

Yo no creo que la consideración de que así es como son los escritos de Platón pueda sobrevivir a la experiencia de leerlos. Todos estos factores están presentes ciertamente, y quizás en mayor medida de lo que algunos comentaristas aceptan. Pero hay una pequeña duda razonable de que contengan también bastantes enseñanzas positivas. Lo que debemos decir es quizás, no que Platón consideró erróneo intentar comunicar su doctrina filosófica por escrito, sino que pensó que era improbable que esto fuera muy fructífero. Debería quizás haber sido más sensible al peligro de crear «la más perniciosa forma de ignorancia» en las mentes de discípulos a-críticos, pero parece que él se arriesgó a ello. Puede ser que gran parte de sus escritos estuvieran destinados a ser usados en clase como base para discusiones que él presidía, y esto pretendía ser el antídoto del veneno.

Se puede prolongar mucho esta discusión. Yo la cortaré dando una lista de los elementos que considero que están presentes comúnmente en los diálogos. El primero de éstos es la diversión. Toma dos formas, en primer lugar como simple humor, tanto tolerante como sofisticado, en segundo lugar como pasatiempos intelectuales. Ejemplos de lo primero hay muchos, y para nuestro presente propósito no nos interesan. Un ejemplo de lo segundo puede encontrarse en el *Lisis* (211-13). En él hay series de argumentaciones que crean perplejidad y que se basan en las ambigüedades de la palabra *filos* y del verbo *filein*. A y B no pueden ser *amigos (filoi)* a menos que A ame *(filei)* a B y B ame a A; pero puede ocurrir que A *sea amante de (filei)* B, y B es por lo tanto *amado (filos)* por A, sin ninguna respuesta afectiva por parte de B. Que *filos* significa «amigo» «amado por» y «amante» es, en un sentido, la conclusión que Platón deduce de este párrafo; no está simplemente embrollándose en las ambigüedades de la palabra. Sin embargo no deduce este punto directamente; muestra ostensiblemente que es muy difícil decir qué es *filos*. Está proponiendo un acertijo que puede resolver si lo desea, pero se da cuenta de que el lector puede preferir resolverlo por sí mismo. Es cierto que estas nociones forman parte de una especulación cosmológica (*filia* era una fuerza en la descripción del mundo de Empédocles) y que por esta razón la solución del acertijo podría haber tenido relevancia para algunos asuntos importantes; pero si Platón estaba en principio interesado en aplicaciones serias de su rompecabezas, habría seguramente dado algunas indicaciones sobre cuáles serían éstas. Parece que debemos decir que este párrafo propone un acertijo como única finalidad. Ejemplos menos completos sobre esto mismo pueden encontrarse en escritos menos enigmáticos que el *Lisis*. Por ejemplo, en el Primer Libro de *La República*, cuando Sócrates se ha servido suficientemente del intento de Polemarco de extraer una definición de justicia del poeta Simónides, él va más allá de las necesidades del razonamiento induciendo a Polemarco a admitir la supuesta consecuencia de que un hombre justo debe ser un hábil ladrón. La parte seria ha sido

desarrollada; la última consecuencia está destinada al lector, con el fin de ejercitar su ingenio.

Otro elemento que a veces se encuentra en los escritos de Platón es una Shaviana[5] y premeditada paradoja. El conocido ataque a la *oratio recta* en la discusión de Sócrates sobre la poesía en *La República* es, quizás, un ejemplo de ello. Otro puede encontrarse en un párrafo de *Gorgias* (480) donde, partiendo del serio punto de vista de que un castigo justo puede ser beneficioso, Sócrates extrae la conclusión de que el único uso de la retórica es utilizarla para probar la culpabilidad de uno mismo o a sus amigos, cuando son culpables, o para absolver a los enemigos. Esta es sin duda una premeditada paradoja llevada a cabo sólo por su valor como shock, pues Sócrates no creía en hacer el mal a los propios enemigos. Es posible que Platón hiciera esto más frecuentemente de lo que algunos creen.

El más conscientemente destructivo de los escritores filosóficos podría quizás haberse permitido exponer unos cuantos puntos de vista lógicos y constructivos de pasada; y también esto ocurre a veces en los primeros escritos de Platón. Puede tomarse un ejemplo del *Lisis* (217-8) donde Sócrates distingue dos formas según las cuales A debe acompañar a B, en otras palabras, dos formas de que un sujeto tenga un predicado. El pelo de Jones puede ser blanco por su edad o porque es molinero y lo tiene lleno de harina; un hombre enfermo puede ser un hombre sano que tiene una enfermedad o puede estar permanentemente enfermo. De nuevo en el *Cármides* (169) Sócrates distingue las relaciones que son irreflexivas (una relación R es irreflexiva si es lógicamente imposible que *a tenga la relación R con a)* de aquellas que, si hay alguna, no lo son; y esto, que no es esencial en su contexto, es introducido porque sí. De nuevo en *Hipias Mayor* (301) Sócrates señala una distinción general entre lo que podríamos llamar propiedades colectivas y particulares. Ocurre esto entre propiedades (como *ser una pareja)* como en el caso de A y B, que tienen colectivamente esta propiedad, aunque no la tienen por separado ni A ni B, y aquellas propiedades (como por ejemplo *ser valiente)* en las cuales si A y B poseen dicha propiedad, entonces A la posee y B también. Es incidentalmente interesante que Platón señale estas opiniones de pasada. Pues mientras que un lector alertado filosóficamente se daría cuenta de la importancia de estas distinciones, mucha gente las pasaría por alto sin darse cuenta. Así el instrumento que Platón ha forjado se convierte en útil para aquellos que pueden usarlo; no lo deja en manos de quienes no pueden utilizarlo, como podría haber ocurrido si hubiera aparecido en un tratado de lógica. Esto es, pues, consecuente con la desconfianza profesada por Platón hacia una doctrina general que pueda ser usada como sustituto del pensamiento.

Otros dos elementos que me parecen presentes en los escritos de Platón están relacionados con la producción de *aporía*. Se pueden distinguir dos tipos de *aporía*. El primer tipo surge quizás, en la primera parte

de *Parménides*, y en la segunda parte de *Teeteto*. Es una *aporía* genuina. Con ello no quiero decir que Platón esté necesariamente inseguro sobre cual es el fundamento correcto de dicho tema. Algunas veces puede estarlo, otras no. Quiero decir más bien que los razonamientos que han llevado a este *callejón sin salida* le parecen convincentes al lector, y no se siente tentado a creer que Platón está invitándole a resolverlos de alguna forma. La otra, la forma no genuina de *aporía* (y la distinción entre ellas será materia de discernimiento y materia también de graduación) es el tipo en el cual se nota que Platón invita a adoptar una resolución particular. Un ejemplo de ésta proviene del final de *Laques*, donde la formulación de que el valor es el conocimiento de lo que es o no temible lleva a la conclusión de que, si esto es así, un hombre no puede ser valiente sin ser justo, automoderador y piadoso. Aquí es (por varias razones) muy difícil notar que estamos siendo invitados a aceptar y a zambullirnos en la conclusión de que un hombre no puede poseer una virtud moral si no posee todas las demás. De hecho aquí nos sentimos muy tentados de creer que Platón está cubriendo la parte positiva de su doctrina con un tenue velo. Otro ejemplo posterior de esto mismo se puede encontrar en la argumentación de Sócrates con Polemarco en el Primer Libro de *La República*, donde Polemarco es incapaz de decir qué buenas acciones hacen los hombres justos, porque admite que Sócrates deduzca el supuesto de que cualquier acto bueno que puedan hacer ha de ser hecho mediante una especie de habilidad técnica. Sin duda entendemos que Sócrates presupone que un hombre justo lo es en virtud de un cierto tipo de conocimiento o entendimiento; pero no en virtud de una especie de habilidad técnica. La distinción necesaria entre lo que podríamos llamar entendimiento técnico y moral se hace en el *Laques* (195), y no podemos evitar creer que se nos pide aplicar esto aquí y comprobar que Polemarco pudo haber falseado su afirmación.

Sería quizás ir demasiado lejos decir que en párrafos como éstos Platón conoce con certeza cual es la respuesta adecuada, y nos propone encontrarla con nuestros propios medios, o que está refutando mediante una *reductio ad absurdum* una de las proposiciones o supuestos que originan este *callejón sin salida*. Pero sería igualmente equivocado, por otra parte, suponer que, si el principal interlocutor en este párrafo da una definición del valor inaceptable, Platón quiera hacernos creer que es así. Su posición al respecto debe ser que la teoría en cuestión es aceptable, pero que trae consigo bastante más de lo que aquellos que la sostienen por casualidad es probable que aprecien. O puede ser que él mismo estuviera inseguro.

Los elementos hasta aquí enumerados no son contrarios al punto de vista que considera que la filosofía escrita posee un escaso valor educacional, excepto en que estimula al lector a pensar por sí mismo. Pero como acabamos de ver, los escritos de Platón contienen dos elementos que comparativamente van al grano sin rodeos, a saber, el simple ataque

a las doctrinas erróneas y la simple exposición de la verdad. Así pues, sería realmente poco plausible negar que *La República* contiene un ataque sostenido contra la opinión de que el egoísmo conduce a la felicidad, o que sostiene el punto de vista según el cual la armonía social necesita una disciplina estricta. Hasta donde yo puedo apreciar, no hay reglas con las cuales podamos determinar cual de dichos elementos es el que se está dando en un momento determinado —cuando Platón es serio o frívolo, o si es serio, cuando va al grano o cuando se anda con rodeos. La única regla que se puede seguir, si se desea extraer en contra de las advertencias por él expuestas, el pensamiento de Platón de sus escritos, es la regla según la cual debe preferirse la interpretación de párrafos particulares que atribuya a Platón el desarrollo intelectual más plausible. En la mayor parte de los párrafos parece que esta regla puede ser seguida y conduce a una cierta conformidad entre diferentes intérpretes. Hay, sin embargo, varios párrafos acerca de los cuales el desacuerdo parece imposible de eliminar. Así, por ejemplo, muchos eruditos considerarían a la primera parte del *Parménides* una retractación por parte de Platón de sus primeras ideas. Sin embargo otros (entre los que me encuentro yo) creen que Platón nos ha dado en este párrafo las suficientes advertencias como para no admitir esa interpretación del texto (aunque quizás sea la más clara); y algunos lectores consideran que el texto es un ataque más bien a ciertas tergiversaciones de las primeras opiniones de Platón. Puesto que estos párrafos son cruciales en cualquier relación del desarrollo intelectual de Platón, es una pena, pero creo que es inevitable que este desacuerdo exista.

El problema de las falacias

Hay dos problemas especiales concernientes a la extracción de las opiniones de Platón de sus escritos. Uno se refiere a las falacias. Todos los filósofos razonan a veces falazmente, pero en los escritos de Platón hay párrafos que dependen de un razonamiento aparentemente tosco. La actuación de Sócrates en el Primer Libro de *La República* es un ejemplo a gran escala. Algunos eruditos afirman que donde las falacias son demasiado toscas, Platón no puede haber sido engañado por ellas, y que las ha puesto allí para que ejercitemos nuestro ingenio con ellas. Por lo tanto, cuando encontramos una falacia demasiado tosca en boca del principal interlocutor en un diálogo, debemos disociar al autor del principal interlocutor.

Es de sentido común, cuando nos encontramos con un caso de razonamiento aparentemente falaz, intentar encontrar presuposiciones que puedan explicar por qué el autor consideró el razonamiento válido a preferir, *ceteris-paribus*, interpretaciones que la validan en vez de aquellas que la hacen falaz. Pero la idea de que Platón nunca pudo ser culpable

de una tosca falacia, o de un caso de razonamiento falso, o de una persuasión insincera, es una idea que se basa en considerar a Platón un superhombre, idea de la que se ha abusado.

Aparte de esto, hay varias consideraciones especiales en contra de la opinión de que las toscas falacias están siempre puestas a propósito. Una de ellas es que normalmente se dan en boca de Sócrates, y quizás más a menudo en un razonamiento polémico. Pero esto es consecuente con el relato de Sócrates sobre su misión en la *Apología*, según el cual a veces debía razonar atolondradamente, pues creía que su misión era convencer a aquellos que piensan que entienden algo que de hecho no entienden. Pues para demostrar a Polemarco que no entiende realmente la formulación de la justicia que ha tomado de Simónides, cualquier cosa vale. Si un hombre entiende un cierto tema, puede rivalizar con los argumentos falaces; si un argumento falaz es capaz de engañarle, es que no entiende dicho tema. Quizás el propósito de Platón no era mostrarnos que las opiniones de Polemarco eran falsas, sino más bien describir el fracaso de Polemarco al rivalizar con Sócrates, y mostrar así lo poco que comprendía el significado de su formulación. Quizás, en otras palabras, no era sino una costumbre de Sócrates la de usar contra un adversario cualquier argumento que pudiera desinflar al adversario que pretendía entender algo, y quizás Platón no hacía sino describirle y continuar dicha costumbre. Esto, desde luego, nos puede permitir decir que Platón no es necesariamente una víctima de su propio mal razonamiento, pero no nos permite decir que siempre que haya una falacia en boca de Sócrates, haya sido puesta allí por Platón para hacernos pensar en alguna importante verdad que en cierto modo la falacia subraya. Puede estar simplemente retratando a Sócrates mientras embauca a su oponente, o embaucar al lector. Esta es una aplicación particular al punto de vista más general según el cual Platón a veces nos plantea problemas.

De nuevo estamos intentando adivinar propósitos ocultos detrás del hecho de poner una falacia, lo cual presupone que los lectores de Platón deberán detectar la falacia. «No puedo pretender que este razonamiento fuese considerado tan válido como los demás; ¿qué pretendía, entonces?» es una pregunta que sólo puedo hacer si me doy cuenta de que el argumento es tosco. Pero, ¿podemos realmente admitir que los contemporáneos de Platón sabían lo que era una falacia? El *Eutidemo* describe a los Sofistas[6] Eutidemo y Dionisodoro desconcertando a una audiencia de jóvenes con falacias tan grandes como: Si tienes un perro con cachorros, el perro es tuyo y es padre; por lo tanto es tu padre. Sócrates no es engañado por estos razonamientos, y no hay nada que nos haga creer que la audiencia los considerara válidos. Pero lo que parece que ocurría es que la gente era fácilmente desconcertada con trucos de este tipo. En ciertas ocasiones, en los escritos de Platón, sacamos la idea de que muchos de sus contemporáneos desconfiaban mucho de los razonamientos porque, no distinguiendo entre razonamientos válidos e

inválidos, pensaban que uno que lo hiciera inteligentemente podría demostrar cualquier cosa. Ellos debían darse cuenta de que algo iba mal en un razonamiento que demostraba que mi perro era mi padre, pero lo que no deberían saber es que este razonamiento transgredía reglas tales que, si uno se atiene a estas reglas, no se puede obtener, partiendo de premisas verdaderas, una conclusión falsa. Desconociendo la noción de reglas, que al ser obedecidas ponen a salvo cualquier razonamiento, era posible que desconfiaran de toda argumentación, y carecerían también, por lo tanto, del concepto de falacia. Para lectores que carecen de este concepto, el hecho de proponer falacias con el fin de hacerles adivinar un propósito oculto, sería ineficaz. Se darían cuenta de que algo no estaba bien en el razonamiento, y posiblemente se lamentarían de lo poco que comprendían el tema; pero no podrían preguntarse a sí mismos: «¿Cuál es el mensaje de esta falacia?», si no sabían implícitamente que lo era.

Locke se dio cuenta con razón de que Dios no ha sido tan avaro con el hombre como para darle solo dos piernas como único atributo, dejando que Aristóteles le convirtiera en ser racional. Los hombres razonaban con validez antes de que Aristóteles les mostrara cómo hacerlo. No obstante, le fue dejada a Aristóteles la tarea de formular la noción de formas de razonamiento y las reglas que, al ser obedecidas, hacen que el razonamiento sea válido. Es posible, pues, ir más lejos de lo que hemos ido y preguntar si el propio Platón, olvidándonos ya de sus lectores, había formulado la noción de falacia. Para obtener el concepto de falacia es necesario observar que razonamientos sobre temas muy diferentes pueden ser clasificados en varios tipos, que razonamientos que pertenecen al mismo tipo forman parte de él porque obedecen o desobedecen una misma regla, y que la función de estas reglas es garantizar que el que las siga no pueda nunca extraer una conclusión falsa de premisas verdaderas. Me parece claro que Platón, por lo menos desde un período bastante temprano, poseía la materia prima para concebir los conceptos de argumento válido y de falacia. Hay ejemplos relativamente tempranos que muestran la idea de que un mal razonamiento es análogo o similar a otro (República 454); y Platón sabía perfectamente que no había posibilidad de extraer conclusiones falsas de premisas verdaderas. Pero poseer la materia prima no es lo mismo que poseerla manufacturada; y creo que es bastante probable que Platón no poseyera, hasta un periodo muy posterior de su vida, la noción de falacia formal. Incluso en sus últimos escritos, cuando Platón da un cierto número de reglas para razonar correctamente, éstas no son reglas de lógica formal. Así, en el *Filebo* se nos advierte que no debemos admitir que los miembros de una clase sean necesariamente homogéneos en ningún aspecto excepto en los que hacen que el concepto de clase se pueda mantener. Esta es una importante advertencia, que si se olvida puede originar muchos malos razonamientos; pero no es enunciada como una regla de lógica formal. Es posible, por lo tanto, que la noción de falacia formal no

haya sido nunca captada claramente por Platón. Esto no quiere decir que él no fuera capaz de razonar válidamente. No se necesita ser un lógico para razonar lógicamente. Pero aunque ni Platón ni sus contemporáneos, estaban familiarizados con la noción de que algo *se sigue*, por ejemplo, o no *se sigue*[7] de sus premisas, no hay duda de que estaban expuestos a una tentación. Pues si un razonamiento, partiendo de premisas que le parecían verdaderas lleva inválidamente a una conclusión que le parecía también verdadera, eso le produciría sin duda extrañeza en su conciencia lógica, como nos lo produciría también a nosotros. ¿Qué es lo que hay de malo al fin y al cabo en el proceso de un razonamiento que recuerda una verdad con la que estamos de acuerdo y utiliza esta afirmación de esta verdad para convencernos de otra verdad adicional que no sabíamos? Lo que tiene de malo, si el argumento no es válido, es que con un razonamiento similar podríamos haber deducido de la verdad una falsedad. Pero para decir esto es necesario poseer la noción de razonamiento similar, y no sólo tener esta noción, sino también emplearla autocríticamente. Esto es algo que un escritor pre-Aristotélico puede no haber tenido la costumbre de hacer. Esto puede aplicarse sobre todo a un cierto tipo de falacia. Se trata de la falacia que un escritor comete cuando no tiene muy claro parte de un razonamiento válido que tiene dentro de la cabeza. Lo que puede hacer entonces es escribir algo formalmente falaz que le parezca que expresa algo válido que intuye. Si nota que hay alguna conexión válida entre ciertas premisas y cierta conclusión, y si ha escrito algo que parece derivar dicha conclusión de las premisas, es necesario que posea una seguridad muy sofisticada en la noción de invalidez formal para detectar la falacia en un proceso que deriva una verdad de otras verdades que de hecho la implican, si está convencido de ello. Puesto que muchas de las peores falacias de Platón parecen ser de este tipo, me parece bastante probable que fueran inadvertidas.

No podemos, pues, admitir, que cuando Sócrates razona falazmente lo hace siguiendo el propósito de Platón, que pretende que investiguemos su significado preguntándonos con qué fin hace Sócrates esto. También debemos intentar, siempre que encontremos un párrafo con razonamientos aparentemente sofísticos, encontrar una interpretación de ellos que los haga válidos, o por lo menos reconstruir el orden válido del razonamiento que permitió que la falacia no fuese detectada por la mente de Platón. Creo que ambos intentos serán generalmente fructíferos.

El problema de Sócrates

En cierto sentido no importa si un ateniense llamado Sofronisco tuvo alguna vez un hijo llamado Sócrates, como tampoco importa si Dinamarca ha tenido alguna vez un príncipe llamado Hamlet. La personalidad

de Platón es tan clara como la de Sheakespeare, y lo que sabemos de ellos por otras fuentes es casi tan extenso en uno como en otro.

Se ha mantenido la opinión (profesores Taylor y Burnet) de que, en los diálogos en los que Sócrates es el principal interlocutor, las doctrinas que se proponen son, más o menos, las doctrinas del Sócrates histórico; y que es sólo en los diálogos en los cuales se pierde de vista a Sócrates, donde están los propios pensamientos de Platón. Este punto de vista recibe cierto apoyo en una frase de la dudosamente auténtica *Segunda Carta* (314 c): «No existe ningún tratado de Platón ni nunca existirá; aquellos que son llamados así no son sino los de Sócrates adornados, y puestos al día.» También puede defenderse de la siguiente manera: —El *Fedón* describe lo que Sócrates dijo en prisión el último día de su vida. Platón no ha podido falsificarlo. Y no hay ningún tema que haya sido discutido en los diálogos, en los cuales Sócrates es el principal interlocutor, que no esté al menos aludido en el Fedón. Así pues, el argumento más sólido de la escuela que separa al Sócrates platónico del histórico —el Sócrates histórico solamente estaba interesado por la ética, mientras que el Sócrates Platónico estaba interesado en otras muchas cosas— queda refutado, pues el Sócrates del *Fedón* está interesado por otras cosas, y, *ex hypothesi*, el Sócrates del *Fedón* es el Sócrates histórico.

Mucho se insiste en la cuestión del orden de importancia de los temas en los que estaba interesado el Sócrates histórico. Por desgracia esto no puede averiguarse. El testimonio es contradictorio. Aristófanes, en una comedia, *Las Nubes* (representada cuando Platón tenía cuatro años y Sócrates alrededor de cuarenta y cinco), representa a un Sócrates interesado por la especulación científica y por extrañas ceremonias religiosas. Platón hace decir a Sócrates en el *Fedón* que había estado profundamente interesado por la ciencia en su juventud. Por otra parte, en la *Apología*, Platón hace que Sócrates niegue claramente la imputación de Aristófanes de que era un científico; reta a todos los miembros del jurado para que digan si alguna vez le han oído discutir sobre estos temas. Aristóteles, en la *Metafísica*, dice que Sócrates estaba interesado por la ética y no lo estaba en absoluto por la ciencia; y los relatos de Jenofonte sobre él sacan esta misma conclusión.

Parece que todo esto puede conciliarse. Podemos admitir que Sócrates leyó con entusiasmo las obras de los cosmólogos y de otros, pero que notó (como el Sócrates Platónico parece decir en el *Fedón*) que estaban viciados por errores metodológicos; y podemos admitir que estaba personalmente interesado por la ética sobre todo. No tenemos que dar por sentado que era un moralista ingenuo. Pero afortudamente no importa mucho que los relatos puedan o no reconciliarse, pues aún cuando pudiéramos reivindicar que los intereses del Sócrates histórico eran tan amplios como los del platónico, tampoco se podría deducir que Platón era el Boswell de Sócrates. Intrínsecamente es casi increíble

pensar que una mente tan activa filosóficamente como la de Platón pudiera haber estado dedicada tantos años a escribir nada más que una biografía. ¿Por qué, entonces, se podría preguntar, hizo Platón que, durante un considerable período de tiempo, fuera Sócrates el principal interlocutor en sus diálogos, y por qué *dejó* de hacerlo en los últimos diálogos, exceptuando el *Filebo*? ¿Acaso la única explicación posible es que no estaba dispuesto a poner en boca de Sócrates unos puntos de vista que no hubieran sido realmente mantenidos por él, y que por lo tanto, cuando Platón quería decir algo de su propia cosecha, lo ponía en la boca de un Extranjero?

Estas preguntas pueden ser contestadas. En primer lugar. ¿Por qué escribió Platón tanto sobre Sócrates? Podemos encontrar una respuesta plausible a esta pregunta si consideramos las características del Sócrates platónico. Es a la vez una personalidad única y el representante de una cierta actitud intelectual. Puesto que era una personalidad única no hay duda de que Platón se movió, al describirle, por una piedad hacia su imagen histórica. De ello se deduce que, como ser humano, el Sócrates platónico es un retrato de Platón del hombre real. Su valentía, su constancia, sus relaciones románticas aunque platónicas con jóvenes, su hastío, su santidad, su magnetismo, su desaliño, su capacidad para las bebidas fuertes: todas estas debían ser características que Platón creía que Sócrates había poseído. Seguramente también sus opiniones religiosas y políticas debían ser, en líneas generales, las mismas que las del auténtico. Sin duda una razón de que Platón escribiera sobre Sócrates era que quería perpetuar y defender su recuerdo. Pero una razón más profunda para explicar por qué escribió sobre él, y la razón para que continuase escribiendo sobre él, incluso cuando ya había dejado lejos el período en el que simplemente recreaba la típica conversación socrática, era que juzgaba que Sócrates, tal y como era en la realidad y tal y como era en las páginas de Platón, representaba el espíritu con el cual debe hacerse filosofía y la actitud ante la vida a partir de la cual surge un fervor hacia ella, pues «la vida cuyos principios no son desafiados, no es digna de ser vivida» como se le hace decir al Sócrates platónico. El deseo apasionado de Sócrates por buscar una respuesta racional a la pregunta de cómo debemos vivir, su convicción de que esto era tan importante que ninguna conclusión que se refiriera a ello debía ser aceptada sin la más rigurosa comprobación, y su firme creencia en que muchos de nosotros estamos cargados de ideas incoherentes, eran atributos del Sócrates histórico, que le hicieron digno de continuar siendo el principal interlocutor en los diálogos; pues él era una especie de encarnación del espíritu filosófico. ¿Por qué entonces Platón dejó a Sócrates fuera de sus últimos escritos (excepto en el *Filebo*)? La respuesta bien puede ser que él creía en aquel momento que ya había retratado suficientemente el espíritu filosófico y que las discusiones un tanto elaboradas y técnicas del *Sofista* y el *Político* serían más aceptables si las ofrecía más o menos claras.

A este respecto es interesante que en el *Teeteto* (quizás el último diálogo, aparte del *Filebo*, en el cual es el principal interlocutor) el retrato de Sócrates dirigiendo una discusión filósofica está pintado con mucho cuidado. Parece como si Platón estuviese dando las últimas pinceladas que el retrato aún necesitaba. La idea que se deriva es, pues, que Platón retuvo a Sócrates como principal interlocutor en tantos diálogos porque se dio cuenta de que estaban escritos según el espíritu del método socrático; y que, por querer ofrecer una exposición más clara de la doctrina lógica, se desprendió de él en *El Sofista*. Me parece imposible decir en qué medida es también cierto que las opiniones atribuidas a Sócrates, o las tendencias que se le representa, son las que Platón consideraba que eran el legítimo desarrollo de las opiniones sostenidas por el Sócrates histórico. Según mi opinión, hay más verdad de la que comúnmente se admite en el punto de vista Burnet-Taylor, según el cual Platón difícilmente podría haber tergiversado, en el *Fedón*, las opiniones que Sócrates expresó el día de su muerte; y no hay ninguna razón por la cual Sócrates no pueda haber sostenido opiniones semejantes a las que se le atribuyen. Por otra parte, no hay ninguna razón para negar que Platón haya atribuido a Sócrates, incluso en el *Fedón*, ideas que él pensó que «estaban muy relacionadas» con cosas que Sócrates dijo, que eran «las que realmente iba a descubrir» o algo así. Otra vez la escuela Taylor-Burnet, al mantener que, si el *Fedón* es socrático, también lo son todos los primeros diálogos, exagera demasiado la uniformidad doctrinal de estos diálogos. Hay una estructura de presupuestos que es común a todos ellos, y común también incidentalmente a *Las Leyes*, pero hay una gran cantidad de variedad dentro de la estructura. Como creo que veremos cuando discutamos las doctrinas éticas, hay una cierta afinidad entre las doctrinas éticas del *Fedón* y las del *Gorgias*, entre las del *Gorgias* y las de *La República*, y entre algunas de las de *La República* y las del *Protágoras*; pero hay muy poca afinidad entre las del *Fedón* y las del *Protágoras*.

Cuando Hayden compuso el tema no escribió las variaciones de Brahms sobre él. Quizás Platón se concibió a sí mismo (con razón o sin ella) como el escritor de las variaciones sobre un tema de Sócrates. O, cambiando la metáfora, quizá creyera que no hacía sino velar fielmente por las doctrinas que había recibido en germen de Sócrates. Saber si esto, es decir, que pensara así, es correcto es algo que probablemente no podamos decidir. Lo que sí podemos y debemos decidir es que Platón debió haber considerado que las doctrinas que eran propuestas o discutidas en los diálogos eran dignas de ser propuestas o discutidas por su interés, tanto si las había pensado él mismo, como si las había tomado al dictado de Sócrates o desarrollado a partir de los planteamientos hechos por Sócrates. Yo me inclino a creer que algo como la «Teoría de las Formas», por ejemplo, estaba basado en Sócrates. Pero lo estuviera o no, estaba sin duda firmemente apoyada por Platón, y esto nos es suficiente.

Conclusión

Platón dice, en la *Séptima Carta,* que nunca escribiría un manual sobre platonismo, pero si se debiera escribir un libro así, el sería la persona más apropiada para hacerlo. El no aprobó libros de este tipo y dió pocas facilidades para que fueran escritos. Sin embargo sus diálogos contienen una exposición amplia de una doctrina razonablemente homogénea; y cuando parece que pregunta en vez de contestar, los presupuestos en cuyos términos son hechas estas preguntas parecen ser consecuentes con la doctrina que se está exponiendo en otras partes. Sería precario hacer un relato de las opiniones de Platón, pero en principio no es imposible.

NOTAS

[1] No se sabe con seguridad.

[2] Algunas de estas licencias son: intento de evitar el hiato (como el que ocurre entre las palabras «(de este a oeste»); uso de palabras procedentes de los poetas trágicos; uso de palabras largas, compuestas, a menudo de composición propia; atención al ritmo de las terminaciones de las frases; quiasmos (es decir: «las vacas viven sobre el cesped; sobre los conejos viven los armiños»).

[3] Debo señalar que el Profesor Gilbert Ryle, cuyas opiniones sobre cuestiones platónicas son tan audaces como sopesadas, no acepta la autenticidad de la Séptima carta.

[4] Este párrafo es discutido más ampliamente en el volumen 2.

[5] Shaviana: en el texto inglés original Shavian, y que procede del apellido del escritor Bernard Shaw (N. del T).

[6] Escribo la palabra «Sofista» con mayúscula para señalar que debe ser entendido su significado normal, es decir, alguien que enseña a sueldo a personas adultas, sin ninguna connotación que pueda cambiarle el sentido.

[7] Debe decirse que la palabra comunmente utilizada por Platón, *sumbainonta,* significa «consecuencias lógicas», y ciertamente significa algo así. Pero siempre se ha señalado (por ejemplo en *Plato's Earlier Dialectic* de Mr. Robinson) que Platón dijo algunas cosas sobre *sumbainonta* que no pueden aplicarse a su traducción por consecuencias lógicas.

Capitulo 2

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE PLATON

Podría decirse que no existe el Platonismo. «Platón fue un escritor que exploraba», podríamos decir, «dedicado, no a inculcar un conjunto de doctrinas, sino a iniciar la investigación de una serie de problemas. Identificar la obra de Platón con las teorías filosóficas en las que aparece de vez en cuando Sócrates o algún otro importante orador apadrinando los diálogos, es desfigurarla completamente. Porque lo que a él le importó fue, no que sus lectores tuvieran que pensar esto o aquello, sino que tuvieran que pensar. Una exposición sistemática de las doctrinas de Platón sería, como él mismo dice en la *Séptima Carta,* un libelo contra él; pues es un dogmático enemigo del dogmatismo».

Esta es una verdad a medias que no debe ser perdida de vista. Sin embargo el sentido común podría protestar diciendo que al fin y al cabo existe una actitud frente al mundo que es, y ha sido siempre, desde la época de Aristóteles, considerada como Platonismo; y que, si bien es verdad que Platón rechaza la paternidad de una postura filosófica, también es cierto que no pueden admitirse como válidas ambas posturas.

Si admitimos que es válido hablar de Platonismo, ¿cuál es esa visión del mundo que describimos con él? Dos doctrinas, íntimamente unidas, aunque distinguibles, una ontológica y epistemológica la otra, se nos ocurren como respuesta a esta pregunta. La doctrina ontológica, descrita en pocas palabras, sostiene que los universales son en cierto sentido independientes de los particulares, que universales como la belleza, son en cierto sentido totalmente reales, mientras que particulares, como por ejemplo los objetos bellos, son en cierto sentido menos reales que los universales que ellos «reflejan» o de los que «forman parte». Esta es la parte ontológica del Platonismo. La doctrina epistemológica, relacionada con la anterior, sostiene que es imposible que haya algo que merezca llamarse conocimiento de los particulares que constituyen el mundo físico. El conocimiento es siempre y sólo de los universales, de modo que lo único que podemos hacer con relación al mundo físico es aprender a conocer el sistema de los universales que en cierto sentido lo sostiene, y

considerar al mundo físico como una especie de tosca aproximación a este sistema.

Que ambas doctrinas no hayan sido universalmente abandonadas de inmediato, considerándoselas abiertamente absurdas, se debe seguramente a la enorme autoridad que la excelente capacidad intelectual de Platón ha merecido. Sin este apadrinamiento seguramente serían tratadas como basura. Mi propósito en este capítulo es intentar reconstruir un relato plausible de la evolución intelectual de Platón de forma que podamos ver como, siendo un hombre cuerdo y capacitado, pudo haber llegado a decir cosas que se prestan a esta interpretación. Negaré que haya mantenido las dos doctrinas que he descrito como constituyentes del Platonismo, en la cruda forma en la cual las he expuesto. Pero no se puede negar que parece haber apoyado opiniones de las cuales lo anterior no es sino una poco favorecedora caricatura. Y esto es algo que necesita aclararse.

Tendremos que proceder basándonos en conjeturas. Para que nuestras conjeturas no se aparten de los hechos, usaremos como guía una fórmula procedente de Aristóteles que puede plantearse así:

Heráclito × Sócrates = Platón

Empecemos por lo tanto por ver el texto de Aristóteles. De hecho se trata de dos textos, que dicen más o menos lo mismo. Ambos proceden de la *Metafísica;* uno del libro A (987 a 29-b 9), el otro del libro M (1078 b 9-32). Traduciré el párrafo del libro A que menciona explícitamente a Platón[1].

«A estas diversas filosofías —dice Aristóteles— siguió la de Platón, de acuerdo, las más veces con las doctrinas pitagóricas, pero que tienen también sus ideas propias, en las que se separa de la escuela Itálica. Platón desde su juventud, se había familiarizado con Cratilo, su primer maestro, y, efecto de esta relación, era partidario de la opinión de Heráclito, de que todos los objetos están en flujo o cambio perpetuo, y no hay ciencia posible de estos objetos. Más tarde conservó esta misma opinión. Por otra parte, discípulo de Sócrates, cuyos trabajos no abrazaron ciertamente más que la moral y de ninguna manera el conjunto de la naturaleza, pero que al tratar de la moral se propuso lo general como objeto de sus indagaciones, siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones, Platón, heredero de su doctrina, habituado a la indagación de lo general, creyó que sus definiciones debían recaer sobre otros seres que los seres sensibles, porque ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles que mudan continuamente? Estos seres los llamó Ideas, añadiendo que los objetos sensibles están fuera de las ideas y reciben de ellas su nombre, porque en virtud de su participación en las ideas, todos los objetos de un mismo género reciben el mismo nombre que las ideas.»

Añadiré a este texto del libro A de la Metafísica una frase que

proviene del texto paralelo en el libro M, esto es, cuando Aristóteles dice de Sócrates:

«era muy propio de él buscar definiciones, pues su ambición era silogizar, y para silogizar se empieza por definir».

Si se consideraba a Platón, como dijo Aristóteles, como el efecto de los estímulos de Sócrates actuando sobre la matriz Heracliteana, debemos entonces determinar cómo fue el Heracliteanismo, y qué es lo que Sócrates hizo o intentó hacer.

Imagen del Heracliteanismo según Platón

No es fácil saber qué pretendía Heráclito; pero no importa, pues lo que nos concierne es saber lo que Platón consideraba que pretendía. Lo más conocido de las doctrinas de Heráclito es que *panta rei,* o todas las cosas, están en estado de inestabilidad, cambio o «fluidez» como comúnmente se le llama. Parece como si Heráclito quisiera dar énfasis a la idea de que el cambio es un rasgo permanente del universo. Otros pensadores griegos tendían quizás a suponer que las cosas sólo cambian cuando algo no está bien. Si el universo estuviera en una condición ideal, continuaría en esta condición. Teóricamente, por lo tanto, el proceso puede ser un día eliminado. Para Heráclito, sin embargo, el universo es esencialmente un teatro del proceso. Todo en él está, y siempre estará, cambiando de posición y de estado. Esto es evidentemente falso en objetos de gran tamaño, como piedras en períodos de tiempo razonablemente breves, como por ejemplo un año; y nos sentimos obligados a creer que Heráclito explicaría la estabilidad o el cambio gradual de los objetos macroscópicos como las rocas con la teorías de que, mientras sus componentes se están moviendo y cambiando continuamente, su molde se mantiene ajeno al fluido. Físicos modernos piensan precisamente que las partículas de objetos aparentemente inertes están en estado de continua actividad. A algo así se podía haber referido Heráclito cuando hablaba no sólo de «fluido» sino también de las «medidas constantes» que eran preservadas del fluir.

Esto puede ejemplificarse con la conocida imagen de una cascada vista desde lejos. Vista desde un extremo del valle la cascada parece una blanquecina grieta a un lado de la montaña; puede ser fácilmente confundida con una veta de cuarzo en la roca. Al acercarnos se ve que la cascada no es sino agua en movimiento, que debe la estabilidad de su contorno al hecho de que las distintas partes del agua tienden a seguir la misma o similar trayectoria. Es fácil pasar de esta observación a especular que las mismas rocas, que de cerca parecen carecer de movimiento, y que no cambian, pueden deber también su aparente estabilidad al hecho de su

mantienen unas medidas constantes en la danza de sus componentes.

Y dejemos ya de referirnos a Heráclito[2], pues nos interesa más lo que Platón creía que era el Heracliteanismo, y esto nos lo describe en el *Teeteto*. En este diálogo, la doctrina acusada de Heracliteanismo se basa en una fanfarrona afirmación según la cual no hay permanencia en ninguna parte. No sólo las cosas aparentemente estables son comparadas con lentas cascadas (considera Platón que esto al fin y al cabo es una doctrina defendible); hay también una ofensiva afirmación sobre la permanencia al decir que existe la blancura, y que al final (pase lo que pase con los platos blancos) mantiene sus características. De todas formas Platón encuentra que es necesario argüir en contra de los Heracliteanos que, en todo mundo en el que puedan darse explicaciones verdaderas, deben darse dos cosas: en primer lugar, que existan propiedades que permanezcan iguales en todos los casos; y en segundo lugar que una misma propiedad se manifieste a menudo en un cierto objeto físico durante un apreciable período de tiempo[3].

Quizás no debamos suponer que los Heracliteanos de entonces defenderían que las propiedades mismas son las que experimentan el cambio; pues quienquiera que haya abstraído la idea de una propiedad es poco probable que diga no sólo que las cosas cambian sus propiedades, sino también que las propiedades mismas fluctúan. Ni es probable tampoco que hubiera negado que los platos blancos a menudo hacen que subsista el blanco durante un considerable espacio de tiempo. Más bien debemos suponer que habrían cambiado tanto que no darían lugar, según la opinión de Platón, a las acusaciones que les hacía.

Se dice de Cratilo, (de quien Platón aprendió su Heracliteanismo) que se obsesionó tanto con la idea de cambio que llegó a pensar que no se puede hacer ninguna afirmación verdadera sobre ninguna cosa; pues toda afirmación lleva consigo una engañosa implicación de permanencia. Por lo tanto, la única forma válida de comunicarnos es indicar o insinuar[4]. Si digo «hay un perro» (supondríamos que) yo implico con ello incorrectamente la substancialidad, permanencia y particularmente la constante apariencia de perro de la parte del mundo en constante cambio de la cual estoy hablando. Fue un cachorro; algún día será un esqueleto; es un perro sólo temporalmente, e incluso ser un perro no es una condición de estabilidad sino un patrón de comportamiento. Por lo tanto no hay nada permanente allí; y, puesto que todo lenguaje implica permanencia, debe evitarse todo lenguaje. Evidentemente esta es una posición confusa e incoherente, basada en una atención exagerada al hecho del proceso. Parece que una doctrina asi de paradójica y embaucadora fue la que Platón adquirió de Cratilo.

Quizás su rasgo más característico sea la incoherencia. Hemos admitido que el propio Heráclito estaba haciendo una seria contribución a la ciencia física, y que su punto de vista básico era que, cuando no hay

constante. No obstante, parece que a él o a sus discípulos les fue fructífero lo que hicieron basándose en este punto. Sea lo que sea lo que dijo el maestro, el Heracliteanismo parece que se convirtió en una negación general de que haya ningún tipo de estabilidad en las cosas, y parece que de ello se dedujeron, con razonamientos de muy distinto valor, todo un conjunto de diferentes conclusiones semejantes sólo en la fórmula que puede representar a todas: «nada es estable».

En los diálogos de Platón hay un cierto número de razonamientos de distintos tipos que pueden ser descritos como argumentaciones dedicadas a mostrar que no hay estabilidad en las cosas[5]. Hay un razonamiento basado en el actual cambio físico (*Timeo* 49-50); el agua es inestable pues se puede convertir en hielo o en vapor, y todo posee una estabilidad parecida. El mundo físico es un teatro del cambio. Pero hay también razonamientos que pueden interpretarse como una afirmación de que el mundo físico es inestable en un sentido mucho más metafórico. Así en el *Fedón* (74) se nos dice que ningún par dado de objetos iguales «pueden parecer iguales, a un hombre y diferentes a otro». Este es un párrafo oscuro (por cierto que la traducción de la frase entrecomillada es muy dudosa), pero lo que quiere decir puede ser quizás que no hay forma de determinar definitivamente cuando un predicado dado pertenece realmente a un objeto físico dado. El mundo es «inestable» porque una cosa que es una materialización de una propiedad dada, a menudo no es una materialización de esa propiedad. De nuevo en el Quinto Libro de *La República* (479) leemos que cualquier cosa que parezca ser bella, justa, extensa, etc.., puede también parecer lo contrario de ello. Aquí puede sospecharse que, si el razonamiento en el que se basa esta afirmación estuviese completo, comprendería uno o los dos puntos siguientes: (1) tomemos a Helena, que nos parece bella si la comparamos con una serie de chicas; pero, ¿cómo nos parecería si la comparasémos con Afrodita? ¿no es ella bella (en una comparación) y fea (en la otra)? (cf. *Hipias Mayor*, donde se le atribuye este razonamiento a Heráclito). Y (2) tómese una clase de actos (como devolver lo que se había pedido prestado) tales que una acción de ese tipo sea normalmente justa; sin embargo siempre será posible encontrar una acción que pertenezca a esta clase pero que sea injusta. Así pues, una clase en conjunto «no es más justa que injusta». Si éste es el razonamiento en el que se basa la afirmación de que todo lo que parece ser bello (etc.) puede también parecer ser lo contrario, entonces puede considerarse que este texto dice que el mundo físico es «inestable» en el sentido de que la atribución de una propiedad a una cosa está siempre expuesta a contradicción. Parece ser (podemos argüir) que podemos encontrar en Platón huellas de la teoría según la cual el mundo físico es tanto literal como metafóricamente inestable; literalmente, pues, este cambio físico se da siempre, microscópicamente si no es macroscópicamente; metafóricamente pues (a) una opinión según la cual un S individual es P puede ser contradicha

por una opinión igualmente bien fundamentada según la cual S es no-P, y (b) pues una clase K, tal que en general una cosa K es también P, puede contener miembros que sean no-P.

La interpretación correcta de textos como los que he citado es muy dudosa. Creo (aunque no puedo razonarlo aquí)[6] que las argumentaciones de Platón en párrafos como éstos no tratan de mostrar nada que pertenezca al *mundo físico*, sino algo acerca del mundo físico tal y como nos lo representamos a nivel de sentido común. En otras palabras, es algo acerca de los conceptos que conseguimos «a partir de razonamientos», lo que Platón desea enseñarnos en párrafos como éstos. Así el concepto de igualdad (por ejemplo) que conseguimos al identificar la igualdad con los rasgos evidentes de objetos iguales, es un concepto tal que no podemos evitar contradecirnos al usarlo. Si (por cambiar de ejemplo) ser bello es ser como Helena, entonces cuando vemos a Helena, después de haber visto a Afrodita estaremos obligados a afirmar que la belleza (es decir Helena) es poco clara. Pero esto no es un hecho relativo a la belleza ni a Helena, sino un hecho relativo a la noción de belleza que utilizamos irracionalmente. Para evitarlo debemos preguntar qué es realmente la belleza. Pero aunque yo creo que esta es la doctrina que la lógica de estos textos parece señalar, también es cierto que Platón no hace ningún esfuerzo por preservar al lector de una interpretación más obvia de lo que dice, es decir, que hay una cierta inestabilidad en los objetos físicos que hace que sea imposible clasificarlos; hay estrictos límites entre las propiedades, pero los límites entre las clases son frecuentemente violados; así miembros de la clase de los objetos bellos que se extravían en el territorio de los objetos feos, etc. Hasta cierto punto esto puede explicar quizás la ambigüedad de expresiones como «el mundo empírico». Pues una expresión así quiere decir «lo que conocemos a través de los sentidos», y esta expresión puede tomarse significando lo que actualmente hay en él (el mundo empírico tal y como es en sí mismo) o por lo que creemos que hay en él (el mundo empírico tal y como el sentido común lo considera). Si se pasa por alto esta ambigüedad, una opinión acerca de los objetos físicos desde el punto de vista del sentido común será expuesta de tal forma que el lector la confundirá con una opinión sobre los objetos físicos *tout court*. Pero, por otra parte, el autor puede tener también la misma equivocación, y teniendo premisas que tiendan a ciertas conclusiones sobre la naturaleza de los conceptos del sentido común, puede pensar que tiene premisas que le llevarían a conclusiones análogas sobre los objetos físicos. Antes hemos visto que la observación sobre Helena y Afrodita le había sido atribuida a Heráclito, y bien puede ser que él mismo la haya usado para sostener la fórmula: «todo fluye». Es, creo, razonable suponer que el fracaso de Platón, en párrafos como los que he citado, para aclarar que está hablando acerca de nuestro material mental, y no acerca del mundo en el que lo usamos, es un legado de sus primeros años en compañía de

Cratilo. Es razonable suponer que Platón tomó de él un Heraclíteanismo basado en la general e indiscriminada negación de la estabilidad de las cosas, y que su capacidad para escribir como si las cosas físicas fuesen demasiado variables como para permitir que se les pudiesen atribuir ilimitadamente predicados, es una consecuencia de ello. Pero no debemos suponer que, por haberse tragado esta inconsistente amalgama en su juventud, sea esto lo que Platón «conservó en su madurez», como puede parecer que quiere decir Aristóteles. Pues podemos interpretar con más plausibilidad las palabras de Aristóteles si suponemos que lo que Platón conservó fue la convicción de que la fórmula «todas las cosas físicas son inestables» puede ser usada para expresar una o varias importantes verdades; y podemos ir más allí para decir que gran parte de la obra de Platón puede considerarse destinada a desenredar el sentido o los sentidos en los cuales esta fórmula es válida, de los sentidos en los que no lo es.

Hasta aquí nos hemos referido a la matriz Heracliteana; veamos ahora el estímulo socrático.

Imagen de Platón en la obra de Sócrates

Sócrates, según Aristóteles, «aspiraba a lo universal» dentro de la Etica, y lo hizo porque «intentaba hacer silogismos». Debemos preguntar qué es «aspirar a lo universal», o intentar definir un término, y qué es «hacer silogismos». Veamos en primer lugar esto último.

En todos los párrafos, y probablemente en éste también, hacer silogismos para Aristóteles no es sólo argüir silogísticamente en el sentido de los modernos libros de lógica; es un caso especial del razonamiento silogístico, es decir, aquel en el que las premisas son necesarias. En otras palabras, donde ser S implica necesariamente ser M, y ser M implica necesariamente ser P, entonces ser S implica necesariamente ser P. Pero las dos primeras implicaciones necesarias pueden ser obvias y la tercera no. En dicho caso se puede ver la necesidad de «S es P» por medio de «S es M y M es P». Hacer esto es hacer un silogismo.

Cuando, por lo tanto, se puede hacer un silogismo, ser M debe estar implicado necesariamente en ser S; y si esto es así, saber qué es S es saber que ser S implica ser M (ej. ser un ser humano implica ser un animal) y a la inversa, si no se sabe lo que es S, no se puede saber qué implica ser S.

Saber lo que es S en este sentido, dividirlo entre sus elementos de tal forma que se pueda ver lo que implica, es «descubrir lo universal», o hacer una definición en el sentido socrático. Así pues, la aspiración que Aristóteles atribuye a Sócrates es la de descubrir la estructura de las conexiones necesarias mediante la correcta enumeración de las naturalezas universales.

Esta descripción de la obra de Sócrates concuerda con la de Platón.

Es una costumbre usual de Sócrates, en los diálogos, lamentarse de que se hagan afirmaciones sobre X sin haber determinado antes qué es X. Si el razonamiento trata acerca de si la gente puede convertirse en buenos ciudadanos mediante la enseñanza, Sócrates protestaría diciendo que primero se debe descubrir qué es lo que es ser bueno. Contestar a esta pregunta es necesario, según su opinión, y probablemente suficiente también, para contestar todas las demás preguntas generales que surgen referidas a la bondad, o cualquiera que sea el asunto en cuestión.

Es evidente pues, que las definiciones que buscaba Sócrates no eran definiciones según nuestro sentido del término. Es, desde luego, deseable en una discusión que ambas partes hablen de la misma cosa; y por lo tanto, en una discusión sobre la comedia, es deseable establecer qué se quiere decir con la expresión «comedia» tal y como la usan todos los participantes en la discusión. A menudo llamamos a esto definir nuestros términos. Pero está claro que esto no es lo que Sócrates quería decir al hablar de determinar «qué es X». Fijar el significado de una expresión de poco sirve si pretendemos saber lo que es cierto con relación al objeto al cual se refiere la expresión, que es evidentemente lo que Sócrates esperaba obtener de sus definiciones. Lo que Sócrates buscaba era la percepción de la naturaleza interior del objeto, más que un acuerdo sobre el uso de la palabra.

Esta opinión surge por algo que Aristóteles dice entre paréntesis en el párrafo de la *Metafísica* M cuando habla del interés de Sócrates por la definición (1078 b 19-23). Aquí Aristóteles nos dice que «Demócrito se había ocupado brevemente de esto, dando una especie de definición del calor y del frío; y los pitagóricos habían definido antes que él unas cuantas cosas relacionando el *logoi*» (como por ejemplo descripciones, definiciones, casi esencias) «de estas cosas con números; como por ejemplo ¿qué es la oportunidad? ¿o la justicia? ¿o el matrimonio?»

Demócrito sin duda no intentó ofrecer una definición verbal de la palabra «calor» sino que intentó dar una explicación física de lo que ocurre siempre con las cosas calientes. Los pitagóricos también intentaron que sus definiciones iluminaran la naturaleza del objeto definido. Dijeron cosas tales como que la justicia es el 4. Si se desa una explicación detallada de estas oscuras afirmaciones, el que tenga curiosidad por ello debe consultar las notas de la edición de Ross de la *Metafísica* de Aristóteles. Mientras tanto esta afirmación puede ser resumida así: la esencia natural de la justicia es la reciprocidad, que es que A debe hacer a B lo que B haga a A. Pero la fórmula «A hace a B lo que B hace a A» es característica de la operación aritmética de elevar al cuadrado. En la fórmula «n × n» el primer n hace al segundo lo mismo que el segundo hace al primero (compárese con «2 × 3» donde el primer factor duplica al segundo, pero el segundo triplica al primero) así pues, hablando abstractamente, la reciprocidad es elevar al cuadrado. Y, como el cuadrado de 2 es el primero y más fundamental cuadrado, la justicia es 4.

Debajo de esta original forma de razonar está la convicción pitagórica de que el orden matemático está al final de todo orden en el mundo. Dando esto por supuesto, se puede adivinar que lo que los pitagóricos intentaban hacer era descubrir la estructura esencial de la justicia y de las otras cosas que definían. Aristóteles casi llegó a decir que Sócrates imaginó bien su tarea, pero la llevó a cabo mal; se pueden buscar las naturalezas esenciales, pero se deben evitar cosas tan absurdas como «justicia = 4». El, por lo tanto, se esforzó por conseguir una fórmula aclaratoria de un concepto general, como por ejemplo la arcilla, la forma, o la belleza, fórmula que debía revelar la naturaleza esencial del objeto, y que por lo tanto serviría como premisa de un silogismo, e intentó protegerse de los disparates de los pitagóricos con el método que Platón describe en algunos de los diálogos (como en el *Hipias Mayor* que es, y seguramente estaba destinado a ser, un relato excelente de este método). Puede resumirse así: una fórmula como «la forma es lo que es invariablemente concomitante con el color» (*Menon* 75) es correcta si, y sólo si, donde quiera que se dé un sujeto, deberá darse también en el predicado, *y viceversa*. Así pues el constante esfuerzo de Sócrates es intentar falsear estas fórmulas definitorias encontrando un ejemplo en el que se cumpla en el sujeto pero no en el predicado, y al contrario.

Una fórmula definitoria, así pues, ha de ser conmensurada; el *definiendum* y el *definiens* deben abarcar el mismo campo. Pero también debe ser aclaratoria y analítica. Se debe dividir en partes el *definiendum* para saber de qué consta (y por lo tanto de qué no se puede prescindir). A debe mostrarse como en función de B y C, de forma que esta función encaje en todos los objetos y sólo en los objetos en los que encaje A. Diré que una definición es una fórmula analítica conmensurada, para referirme a las definiciones que Sócrates buscó con el fin de hacer silogismos. Un buen ejemplo de la finalidad de la definición puede encontrarse en el *Fedón*, donde se define (informalmente) al alma como la presencia del algo que da vida a una cosa, y donde Sócrates continua argumentando que, si esto es lo que son las almas, entonces las almas no pueden morir; pues la muerte de un alma sería la presencia de la muerte en algo, cuya presencia en las cosas implica lo contrario de la muerte de esta cosa. Aquí puede verse claramente que si sabemos, en el sentido preciso «qué es una cosa», podremos entonces determinar lo que puede o no ser cierto sobre ella.

El impacto de la definición socrática sobre las ideas Heracliteanas

No es difícil imaginar lo que le podría haber ocurrido a Platón si, habiéndose convencido de las ideas Heracliteanas, se hubiese convencido a continuación de la validez del método de Sócrates.

Pues una buena definición socrática tiene la forma de una ecuación:

A = xyz; y comprobar que una definición ha sido bien hecha consiste en que sea verdadera universalmente y sin excepción, de forma que siempre que se aplique una parte de la ecuación se aplique también la otra. Sócrates, por lo tanto, opinaba que existe una clase de proposiciones que son verdaderas absolutamente y sin excepción. Si «el alma es lo que da vida» es una definición correcta, entonces todo lo que de vida debe ser un alma, y todo lo que es un alma debe dar vida.

Pero, seguramente, si pueden hacerse expresiones de este tipo, debe haber una cierta estabilidad en las cosas y puesto que, según los principios heracliteanos, no la hay, ¿cómo puede reconciliarse esto?

Basándonos en una versión puramente científica de la doctrina de la fluidez universal, la reconciliación no nos parecería demasiado difícil. Supongamos que nada está nunca en el mismo estado en dos momentos sucesivos; sin embargo en un momento dado estará en un cierto estado. Un objeto cuya sección está continuamente variando de ser cuadrada a ser circular, será sólo momentáneamente circular; pero habrá un momento en el cual sea circular, y en ese momento todo los puntos de su circunferencia serán equidistantes de su centro. La definición socrática no requiere más que esto, y si algún objeto dado es circular, entonces todo punto de su circunferencia es equidistante de su centro. «Ser A es ser XYZ» requiere que siempre que algo sea A sea XYZ y *viceversa;* no se necesita que algo sea actualmente A durante dos momentos sucesivos, ni (quizás) que algo pueda haber sido alguna vez precisamente A. La definición socrática define una propiedad universal; todo lo que requiere la posibilididad de definir es que haya propiedades recurrentes, pero no que deban caracterizar a sus sujetos por ningún período de tiempo. Cambiar es perder una propiedad y adquirir otra; por lo tanto, no hay nada en el hecho de cambiar, a pesar de lo rápido o universal que sea, que impida la posibilidad de definir. En el caso de un objeto que cambia rápidamente, podrá ser difícil captar el momento en el cual sea cierto decir de él que es A, pero ello no dificulta decir qué es ser A.

Quizás sea importante recordar ahora que el heráclitanismo que Platón absorbió no era una doctrina puramente científica, sino una negación general de la estabilidad de las cosas. Recordemos el tipo de argumentos que suponemos que usaron los Heracliteanos. Aparte del argumento sobre el actual cambio físico, los razonamientos sobre el «cambio metafórico» llevan a afirmar no que las cosas cambian de propiedades sino que las propiedades mismas son inconstantes. El hecho de que Pérez no haya sido siempre alto, no dificulta definir la altura; pero el hecho de que la altura de Pérez parezca ser pequeñez cuando le comparamos con un gigante, esto ya es algo distinto. Si la altura de las cosas grandes es también pequeñez, entonces, ¿cómo podemos decir, qué son la altura y la pequeñez? Si lo que es recíproco es justo[7], como vimos, pero se pueden encontrar ejemplos de actitudes recíprocas que son injustas, entonces la justicia caracterizada por la reciprocidad es también

injusticia; ¿cómo podemos, pues, esperar hacer una definición que sea siempre y universalmente aplicable? No importa que los objetos cambien de propiedades, sino que las mismas propiedades entre las cuales se produce el cambio sean también en cierta medida sus propios opuestos. Debido a que la definición crea esencialmente rígidas divisiones entre una propiedad y otra, y puede por lo tanto ser aplicada sólo a propiedades estrictamente demarcadas, nos parece que hemos llegado a un *callejón sin salida*. Si la belleza de Helena es también fealdad, difícilmente entonces nos parecerá que hay una rígida línea entre belleza y fealdad; y en este caso, *a fortiori*, la belleza podría difícilmente distinguirse de otra cosa si no puede distinguirse ni de su propio opuesto.

Esta es, desde luego, una confusa e incoherente doctrina, y no suponemos que Platón la aceptase tal y como estaba. La cuestión es saber qué pasos dio con respecto a ella. Un posible paso es el que Aristóteles parece atribuirle. Digamos que las propiedades de los objetos son inconstantes, y que lo que es A, es también no-A, y que por lo tanto la A-idad[8] que existe en el mundo físico es compatible con la no-idad, y por lo tanto no pueden ser definidas. Cuando intentamos definir la A-idad, estamos intentado definir algo, y debe ser algo que no exista en el mundo físico, una especie de superpropiedades que nunca caracterizan en la actualidad objetos físicos, pero que son una especie de enlace con las propiedades que sí caracterizan a los objetos físicos. Si entendemos por «circularidad» la forma poseída por ciertos objetos físicos, las argumentaciones nos obligan a admitir que todo lo que tenemos que clasificar como circular debemos clasificarlo también como no-circular. Así pues, una cosa como la circularidad no caracteriza a los objetos físicos, aunque desde luego se atribuye a la forma de los platos y las monedas; y es esta propiedad no empírica la que puede ser precisamente definida.

No hay duda de que esto expresa con bastante exactitud afirmaciones que pueden encontrarse en muchas partes de los diálogos. Hasta qué punto da una fiel imagen de lo que Platón intentaba decir, es otra cuestión. Casi hemos sugerido otra posible interpretación de los párrafos de los cuales se puede obtener esta impresión. Esta es que no hay una versión física inferior, de la circularidad por ejemplo, que caracterice a los objetos físicos, y una versión superior de la circularidad que caracterice objetos no-físicos; lo que ocurre es que la concepción de circularidad, a la que llegamos mediante la observación de objetos físicos, no es una idea adecuada sobre la naturaleza de la circularidad, pues es una idea que hemos obtenido sin darnos cuenta, en cierto sentido, de las sugestiones que nos producen los ejemplos físicos de estas características.

El Status ontológico de los objetos físicos

Hasta aquí hemos visto que Platón seguía a los Heracliteanos al negar la estabilidad de los objetos físicos; pero a menudo se le acusa de que niega incluso su realidad. ¿Es justa esta acusación?

Hay muchos párrafos en los diálogos en donde se niega el estatus de *onta* o de realidad a los objetos físicos. ¿A qué viene esta negación?

Onta es el neutro plural (y *on* el neutro singular) del participio presente del verbo *einai*, que significa «ser». Parece, pues, que decir de algo que no es un *on* es decir que no existe. Pero no se puede traducir tan claramente al castellano términos filosóficos griegos como éste.

Einai a menudo significa existencia, pero con igual frecuencia no significa esto. Este hecho, sin embargo, no ha sido explícitamente observado antes de Platón, ni incluso por él mismo, hasta sus últimos años. Aparte de existencia hay otras tres cosas que *einai* connota[9]: autenticidad (ser lo que se parece ser), estabilidad y ultimacidad. Además ciertos hábitos lingüísticos de los filósofos griegos añadían un cuarto uso, según el cual una proposición verdadera afirma un *on*, es decir, algo que existe, y una proposición falsa afirma un *mê on*, es decir algo que no existe. Así un van Meegeren Vermeer no es un *on* porque no es un Vermeer real, una sonrisa no es un *on* porque sólo pasa rápidamente por el rostro, un eco no es *on* porque no es último, y que Jones tiene bigote no es un *on* porque realmente está afeitado.

La ultimacidad es un importante sentido de *einai*. Antes de Platón, se decía que los físicos Jónicos investigaban el *to on*, o lo que es; y decían que *to on* era agua; o aire; o tierra, aire, fuego y agua, unidos por atracción o repulsión; y cosas de este tipo. Diciendo estas cosas no estaban negando la existencia de otros objetos físicos. Los que decían que *to on* era agua, no creían que la tierra no era real. Lo que pensaban era que todo estaba *hecho*, en cierto modo, de agua. Los *onta*, por lo tanto, eran los elementos últimos, las cosas que era necesario mencionar en la más breve lista que se podía dar de los componentes de la tierra. Los árboles no eran *onta*, no porque no fueran reales, sino porque podían ser considerados funciones compuestas de elementos últimos. En este sentido (o en un sentido parecido) del *onta*, cosas como los ecos, el arco iris, o las imágenes de un espejo, no se consideran ciertamente *onta*, pues aunque indudablemente se dan en nuestra experiencia, se admite que pierden su realidad. Cuando grito y la montaña repite el eco, es como si me contestara el espíritu de la montaña; parece como si hubieran dos gritos, el mío y el suyo. Cuando entiendo lo que realmente ocurre, el eco se convierte en algo que le ocurre a mi grito. Un eco, por lo tanto, no es un *on*, pues pretende ser algo que no es (la llamada de un oréade) y se convierte, cuando se entiende, en una mera fase de otra cosa.

El Status ontológico de los objetos físicos a la luz de la interpretación científica del fluido.

Tomando *einai* en este sentido, la interpretación puramente científica de la doctrina heracliteana del fluido tendría razón al negar a los objetos físicos el status de *onta*. Hemos dicho que la doctrina del fluido enseña que los objetos aparentemente estables pueden considerarse parecidos a una cascada. En el caso de la cascada sólo desde la lejanía aparenta ser un «objeto». Pero tan pronto como se adquiere una visión correcta de ella, se ve que no es sino la configuración que ha adquirido una corriente continua de agua. Si análogamente debemos suponer que las rocas son como cascadas, entonces éstas son también configuraciones con un comportamiento consistente, en vez de cosas. Incluso los elementos cuyo comportamiento consistente crea las configuraciones, deben ser, en cierto sentido, imposibles de observar. Si la roca es, como la cascada, la configuración adquirida por partículas de cierto tipo, lo mismo debe decirse de cualquier pedazo de roca, sin importar su tamaño. Sería intolerablemente arbitrario argüir que objetos de más de un centímetro cúbico de volumen, por ejemplo, fluyen mientras que objetos de tamaño más pequeño son estables. Si la estabilidad puede ser localizada en algún sitio, debe serlo en partículas imperceptibles como los átomos de Leucipo y Demócrito; y éstos serían imposibles de observar.

Por lo tanto, si seguimos esta línea de pensamiento, nos inclinaremos a defender la existencia de partículas infinitesimales que no cambian y que por lo tanto no son el resultado del comportamiento de otros objetos; pero puesto que éstas son, y serán, imposibles de observar, lo único observable que permanece en los objetos físicos es su forma, que es el resultado del comportamiento de las partículas últimas. Así como una cascada limita las tendencias del agua al caer para que siga un cierto curso, así una piedra o una gota de agua limita las tendencias de algo que no se puede observar para que se comporte de cierta forma. Igual que la tendencia del agua por seguir este escarpado curso debe poseer ciertas propiedades causales (producir un bramante sonido y parecer blanca desde una cierta distancia), así el comportamiento de las últimas partículas de una piedrecita será el responsable de su dureza o de su tono de color. Así pues, decir que aquí hay una piedrecita no es pretender que en este lugar haya un cierto objeto físico, es decir, una piedra, sino pretender que, en este lugar, el comportamiento de los últimos constituyentes de la naturaleza es este tipo de comportamiento, para referirnos al cual utilizamos la palabra «piedra» —una cierta dureza, contextura, grado de elasticidad y color, manifestado todo ello en un cierto volumen. De esta forma, un objeto se desvanece al convertirse en un conjunto de propiedades manifestadas dentro de una cierta región «mediante algo que no sé que es». Los objetos, así, se convierten en fases del comportamiento de sus últimos constituyentes, y consisten en la manifestación

de un conjunto de propiedades estables y distintas. Los únicos elementos últimos que pueden ser observados, y por lo tanto los únicos *onta*, serían pues estos conjuntos de propiedades. Creer que las rocas y las piedras, las sillas y las mesas son objetos sustanciales independientes es, por lo tanto, creer que las cascadas, los ecos y los arcos iris lo son.

No hay duda de que Platón perseguía una línea de pensamiento parecida. Esto se ve claramente en el *Timeo*, y está también sugerido, quizás, por el hecho de que cuando Platón niega a los objetos físicos el status de *onta*, el status que tiende a concederles es el de *gignomena* o objetos que devienen. Una cascada «deviene» en el sentido de que sus componentes están continuamente organizándose dentro de un patrón dado. La conclusión no es que los objetos físicos sean irreales sino que son inestables.

El párrafo del *Timeo* (49-50) merece una breve explicación. Timeo está razonando que el cosmólogo debe considerar lo que él llama «espacio» como uno de los elementos últimos (de hecho, como veremos, se trata de algo más que el espacio). Dice que, con el fin de ver por qué necesitamos hablar del espacio en cosmología, debemos primero meditar sobre qué son en realidad cosas como el fuego o el agua. Pues, dice, no es fácil decir qué tipo de cosa puede realmente ser llamada agua en vez de fuego. Esto es debido al ciclo del cambio físico. El agua se consolida formando la tierra, que se convierte en el aire. Este es consumido por el fuego y así se convierte de nuevo en agua. Todo está cambiando gradualmente. Así pues, puesto que cualquier cosa que se señale es una fase de un proceso de cambio, ¿por qué puedo decir «esto es agua» en vez de «esto es fuego»? ¿Cuál es la entidad estable a la que nos referimos con la expresión sustantiva «esto»? Así pues no podemos decir «esto es fuego» porque esto implica que el fuego es una cosa, cuando en realidad no es sino un conjunto de propiedades. Debemos decir «el fuego es así», «el fuego tiene estas propiedades, donde quiera que se produzca»; y debemos reservar expresiones como «eso» o «esto» (que implican que se refieren a una entidad estable) a *aquello a lo que* periódicamente vuelven las propiedades. Puesto que éste es un razonamiento dedicado a mostrar que la cosmología no puede prescindir del espacio, podemos decir que «esto» debe usarse siempre para referirnos a una región del espacio; y por lo tanto debemos replantear el punto de vista de Platón del siguiente modo: Cuando señalas a algo y dices «esto es una roca», los rasgos que te inducen a decir «roca» en vez de «agua» no caracterizan permanentemente al objeto que señalas. Un día se habrá disuelto. Por lo tanto el ente que estabas señalando no es sino un volumen del espacio, y «roca» entra a formar parte de esta afirmación sólo porque en ese volumen y en ese momento se manifestaba su rocosidad. Platón continúa ilustrando esto con la parábola del orfebre que continuamente hace y rehace un lingote de oro; o, podríamos decir, un niño modelando continuamente una barra de plasticina. Si el niño toma la barra y dice: «¿qué es esto?» no podemos, dice Platón, decir «un triángulo», porque en un momento poseerá otra forma distinta y la expresión sustantiva «un triángulo» implica sustancialidad o permanencia. La respuesta segura para la pregunta del niño es decir: «una barra de plasticina». Pero si no le satisface podemos decir: «es triangular»; pues el adjetivo, presumo, no implica sustancialidad en la forma que lo implica un sustantivo. En esta parábola la plasticina representa al espacio, y las formas en las que es modelada, las propiedades que de vez en cuando muestran volúmenes del espacio; y la moraleja es que los objetos físicos pueden ser analizados así.

Hay tres puntos que deben añadirse a la exposición de esta discusión del *Timeo*. El primer punto es que lo que Timeo llama «espacio» es de hecho algo más amplio que el espacio; pues puede moverse desordenadamente y adquirir formas rígidas. Es también algo muy parecido a la «materia» de Aristóteles o al «algo que no sé lo que es» de Locke, que es el sustrato en el cual se dan las cualidades. Es un elemento último sin el cual no pueden pasar los científicos y que carece del estatus de *on*, presumiblemente porque por propio derecho carece de características y es imposible, por lo tanto, de observar. Es, nos dice Platón (51 B 1), sólo en un sentido inteligible, y por lo tanto inexplicable. Lo entendemos mediante un razonamiento bastardo (52 b 2). De hecho parece como si Platón argumentara que no podemos analizar particulares clasificándolos en series de propiedades que se dan en ciertos lugares, sin que quede nada sin clasificar, pero al mismo tiempo admitiendo que el substrato, que por lo tanto debemos considerar cómo el que posee las propiedades, es algo de lo que no podemos dar una explicación inteligible.

El segundo punto es que las propiedades que surgen en el espacio son las propiedades de los elementos tierra, aire, fuego y agua, y que esto significa de hecho que el espacio está formado por partículas que tienen formas regulares (de pirámides el fuego, de cubos el aire, y así sucesivamente). Según el sistema adoptado en el *Timeo*, las propiedades empíricas ordinarias de los objetos físicos son los resultados últimos de las formas de sus partículas. La situación, por lo tanto, es un poco más complicada de lo que nosotros la hemos representado, pues este tulipán no es el resultado simplemente de que se hayan dado simultaneamente un cierto calor, una cierta dureza, etcetera, sino que es una mezcla especial de tierra, aire, fuego y agua, con un patrón de comportamiento como resultado. Esto, sin embargo, es una complicación que no conduce a una diferencia esencial.

El tercer punto se refiere también a las propiedades que surgen en el «espacio», las formas de las partículas fundamentales, que son las responsables de las propiedades de las cosas que componen. Timeo no las considera *onta*, como podríamos esperar (puesto que las cosas han de ser en último término descompuestas en *ontas)*, sino «imitaciones al eterno *onta*, copiadas de él de una manera tan maravillosa que difícilmente puede ser descrita». (50 c 5).

El significado del tercer punto es algo de lo que nos ocuparemos en breve. Mientras tanto, veamos hasta donde hemos llegado.

Yo argüí que una correcta interpretación científica de la doctrina heracliteana del fluido nos llevaría a negar que los objetos físicos son *onta* en el sentido de que los objetos físicos no son más que conformaciones constantemente respetadas en un medio en constante cambio. Y yo utilicé a mi favor un párrafo del *Timeo* para mostrar que Platón siguió esta línea de pensamiento.

Pero no fue la única línea de pensamiento que siguió. El *Timeo* es, de todas formas, un diálogo relativamente tardío, y el patrón de su argumentación no puede encontrarse en ninguna otra obra anterior. E incluso el *Timeo,* como acabamos de ver, va más allá de la posición que yo he descrito al negar el status de *onta* no sólo a los particulares físicos sino también a sus propiedades. Dice no que la cascada es simplemente una conformación, sino que la conformación exhibida por la cascada no es más que la imitación de la auténtica conformación o patrón. Este punto adicional puede difícilmente deducirse de una correcta interpretación científica del fluido. Debemos, por lo tanto, volver a reconsiderar la interpretación metafórica.

El status ontológico de los objetos físicos a la luz de la interpretación metafórica del fluido.

Platón estaba interesado, suponemos, por la posibilidad de definir, lo cual implica una cierta estabilidad en las cosas. Pero al mismo tiempo estaba impresionado por los argumentos heracliteanos que mostraban que no existía. Suponíamos, como hemos visto, que él fácilmente podía haber resuelto esta dificultad argumentando que, mientras que las cosas son inconstantes, en el sentido de que cambian de propiedades, no ocurre lo mismo con las propiedades que éstas poseen de tiempo en tiempo. ¿Por qué, entonces, no se considera que las propiedades de los objetos físicos poseen el estatus de *onta?* ¿Por qué debe ser reservado este estatus a un cierto tipo de propiedades arquetípicas, de las cuales las propiedades de los objetos físicos no son sino meras imitaciones? ¿Por qué nos debemos negar a dar el nombre de «circularidad» a la forma de un plato circular?

Sin duda había muchas razones. Una, quizás, era que ningún plato es nunca perfectamente circular. Esta, quizás, es una razón muy débil, pues hay siempre la posibilidad, en principio, de encontrar un plato cuya forma sea una perfecta muestra de circularidad.

Quizás otra razón era que la forma de un plato perfectamente circular, no es la propia circularidad sino un ejemplo de circularidad. En otras palabras, podemos distinguir entre propiedades como tipos y propiedades como muestras, o entre universales y ejemplos de universales —la circularidad con la circularidad de este plato. No hay duda de que Platón *trazó* esta distinción (*Fedón* 102). Pero si se traza esta distinción se puede decir que, cuando este plato se desconche, la circularidad en sí no es afectada, pero la circularidad del plato desaparece. De esta forma las propiedades-tipo parecen ser entes que no cambian o *onta,* mientras que las propiedades-muestra son esencialmente transitorias y perecederas. El lenguaje de Platón al referirse a los particulares que *participan* de los universales probablemente se derive de la idea de que la forma de este plato es un ejemplo de circularidad, y no la propia circularidad; el plato posee una parte de la circularidad pero no la monopoliza.

Pero Platón no sólo habla de participación, sino también de imitación; las formas de las partículas en el *Timeo* imitan al eterno *onta.* Quizás aquí se sugiere que las propiedades de las cosas no son ejemplos de universales, sino ejemplos derivados e imperfectos.

No se ve claro hasta qué punto debemos tomarnos en serio esta sugerencia, pero si decidimos tomarla en serio, entonces, para entenderla, deberemos llamar a nuestra ayuda a la parte no-científica de la doctrina del fluido. Deberemos imaginar, por ejemplo, el siguiente razonamiento (en el texto no habla de esto con precisión?; Pérez debe ser clasificado como un hombre valiente. Hay, pues, una cosa que es la valentía de Pérez. Pero si se le compara con un semi-dios como Aquiles, Pérez parecerá un cobarde. Así, pues, los mismos rasgos de Pérez que, en una comparación eran clasificados como valentía, se convierten, en la otra comparación, en cobardía. De esto no se sigue desde luego que Pérez no es real, ni tampoco que su valentía es irreal, sino que quizás se seguiría que afirmar que Pérez es valiente no es afirmar un *on,* o algo que es cierto sin ningún requisito. Esto podría explicar porqué Platón, a veces, considera a los ejemplos de los universales imitaciones del *onta.*

Tomemos de nuevo el caso de la circularidad. (Este razonamiento es quizás un desarrollo de lo que dijo en la *Séptima Carta,* 343 a). Si tomamos un objeto perfectamente circular y extendemos al lado de él una regla perfectamente recta, veremos que la línea recta está en contacto con el plano de la curva durante una distancia que es, o nos parece que es, finita; de hecho, una parte finita de la circunferencia del plato circular es, o parece ser, recta. De ello se sigue que decir que un objeto es circular no es decir que ninguna parte de su circunferencia puede parecer recta. Los objetos redondos, por muy bien torneados que estén, están, como dice Platón (loc. cit) llenos de rectitudes. Esta podría ser una razón para decir que las formas de los objetos físicos son imitaciones del *onta.* Sin embargo, vemos de nuevo que de ello tampoco se puede deducir que los objetos redondos sean irreales, sino quizás que los objetos redondos no son realmente redondos. Se podría sólo deducir de ello que la circularidad física no es un *on,* lo que significa que no podremos nunca decir, sin que se cumplan ciertos requisitos, que un

objeto circular es un ejemplo perfecto de circularidad. Incluso esto, sólo significaría que un objeto circular no es nunca un ejemplo *claro* de circularidad pues no podemos actualmente *observar* en él los rasgos que implica la circularidad (pues *parece* que el borde del plato y el borde de la regla van juntos durante una distancia finita.) De ello se sigue que nunca podemos aprender qué es la circularidad mediante la observación de objetos circulares (esto es de hecho lo que Platón quiere obtener en el párrafo de la *Séptima Carta*).

Razonamientos de este tipo harían decir a Platón que las propiedades de los objetos físicos no eran sino imitaciones del eterno *onta* queriendo decir, con esto, o que la *P*-idad de los objetos *P* es siempre sólo una aproximación a la auténtica P-idad (es decir, que nada es nunca absolutamente *P*), o, por el contrario, que el concepto de *P*-idad que adquirimos mediante la observación de los objetos *P* es de tal forma que al aplicarlo nos encontramos a veces con que podemos llamar, a la misma cosa, *P* y no-*P*.

Resumiendo, podemos decir que partimos de que, en ciertas partes, Platón parece decir que los objetos físicos no son *onta* dando por ello la impresión de que cree que son irreales. Dijimos, sin embargo, que esta impresión era falsa, y que una interpretación literal de la doctrina Heracliteana del fluido sería suficiente para responder a estas cosas. Los objetos físicos, en esta doctrina, no son sino persistencias de propiedades, de forma que lo que realmente conocemos cuando identificamos a algo como una piedra, es sólo que ciertas propiedades están manifestándose en cierta región del espacio. Vemos, sin embargo, que Platón a veces parece ir mas allá, y que se niega a llamar *onta* no sólo a los objetos físicos sino también a las propiedades de los objetos físicos, como la redondez de esta canica. Nos pareció que esto era difícil de entender. Pensamos que la respuesta podría ser que la redondez de esta canica es sólo un *ejemplo* de redondez; o que podría ser que la redondez de esta canica es en cierto modo no un ejemplo de *pura* redondez, sino una especie de propiedad subordinada que caracteriza a los objetos físicos; o puede ser que la *concepción* de redondez que se puede derivar de la observación de características evidentes de objetos redondos no es una concepción adecuada de redondez. Cualquiera que sea la interpretación que decidamos admitir, no podremos deducir de ella que los objetos físicos son, en algún sentido, irreales, ni que el mundo físico carece de propiedades precisas. Como mucho se podría seguir de ello algo así: que las propiedades de los objetos físicos no son puros casos de las propiedades que la mente puede comprender, y la razón de decir esto es, quizás, que mientras que un ejemplo de circularidad física puede cohabitar con un ejemplo de rectitud física, la auténtica circularidad y la auténtica rectitud son incompatibles entre sí[10].

Poseedores de status de onta

Esto nos lleva a preguntar inmediatamente qué tipo de entes son la verdadera circularidad y la verdadera rectitud. Dejando a un lado la cuestión de si un plato puede de hecho ser perfectamente circular, según la opinión de Platón, parece claro que su doctrina es que no podemos saber qué es la verdadera circularidad mediante la contemplación de platos circulares (porque no los haya o por cualquier otra razón), y que podemos saber lo que es de otro modo. También está claro qué entes como la verdadera circularidad pueden ser definidos, y de ellos se puede decir que son *onta* en vez de *gignomena* («cosas que devienen»), y pueden ser objetos de conocimiento que no experimentan cambio, y a los que la doctrina del fluído no se les puede aplicar en ningún sentido. ¿Qué tipo de entes son éstos?

El lenguaje que se le hace usar a Sócrates en los diálogos acerca de los *onta* cuyas definiciones busca, consta de expresiones como «la belleza en sí» (a menudo, como es común en el idioma Griego, en la forma «lo bello en sí») o «la única cosa que es bella»; y se le hace usar, al referirse a estos entes, descripciones como: «aquello en cuya presencia todos los objetos X son X». Además, las dos palabras *eidos* e *idea* son usadas como palabras casi técnicas para referirse a definibles (conservando, sin embargo, otros sentidos)

Así un *eidos* parece significar, o una clase distinta de objetos, o la «estructura» peculiar que hace que este conjunto de objetos sean de un tipo distinto. Esto debe darnos una pista sobre qué se quiere decir al dar el título de *eidos* a un definible, y puesto que Platón parece usar *eidos* e *idea* más o menos alternativamente, el último título quizás también lleve consigo la misma implicación. Yo usaré la palabra «forma» como traducción standard de *eidos* e *idea*, a pesar de que otras palabras como «naturaleza», «tipo», «propiedad» o «universal» pueden usarse también. No usaré la confusa palabra «idea».

¿Qué es, pues, una forma? Verbalmente la forma de X será la «estructura» común que está presente en todos los objetos X, y que es responsable de que sean clasificados como objetos X. La forma de un perro, de hecho, será el principio de organización cuya conformidad hace a todos los perros perros. (La idea de que la forma de un perro es un perro perfecto «que está en el cielo» no será considerada aquí)[11].

Acabamos de ver que Platón dijo cosas que tendían hacia la teoría de que los objetos físicos no son nunca ejemplos perfectos de las formas, y lo inverso de esto sería que las formas no son las naturalezas comunes de los objetos físicos. La forma de un perro, por lo tanto, contrariamente a lo que se esperaba y que está expresado en el párrafo anterior, no sería la naturaleza común a todos los perros. Tenemos la impresión, como hemos visto, de que mientras que las formas son definibles, las cosas no son nunca precisas; de que, mientras que se puede ver con precisión, sin

necesidad de requisitos previos, que es la X-idad, no se puede nunca ver, sin unas ciertas condiciones, si un objeto particular físico dado es X en vez de Y o Z; de que, mientras que la X-idad misma está estrictamente demarcada, la X-idad de un objeto X es algo que se mezcla con la no-X-idad; de que mientras las propiedades son sólo lo que son, la clasificación de las cosas bajo conceptos es siempre confusa y revisable. Así pues una forma es aquello que está estrictamente demarcado, que es preciso, y que no cambia, en el sentido tanto de que no cambia literalmente como en el sentido de que no hay ningún contexto, comparación, punto de vista o ninguna otra cosa en la cual o por la cual la X-idad parezca ser otra cosa distinta de ella misma; y debido a que cada objeto X puede en algún contexto o comparación o desde cierto punto de vista parecer ser no-X, es por lo que no podemos conocer formas mediante la observación del mundo físico. Hemos admitido que no sabemos con precisión cómo debe interpretarse todo esto, pero hay una sugerencia que nos choca, cualquiera que sea nuestra interpretación, y esto es lo que ahora debemos considerar.

Debemos proponerla de la siguiente forma: Tenemos la impresión de que Platón comprende, dicho burdamente, que no podemos encontrar ejemplos de propiedades puras entre los objetos físicos. Debemos comparar esto con la queja de un hombre que se lleva una escala de colores y que vuelve para decirnos que los colores de los objetos naturales están muy mal hechos; pues no ha podido encontrar ningún objeto natural con el mismo matiz de su muestrario. A este hombre podemos replicarle que no es razonable lamentarse por la sutileza de los colores naturales, ni quejarse de que los matices de los objetos naturales no preserven las mismas diferencias uno de otros como en su muestrario de colores. Pues (le diríamos) los colores de una tarjeta coloreada no son mejores que los que deja de representar; son solamente una selección representativa. Análogamente podemos sugerir que lo que Platón había observado es que el mundo es más complejo que nuestros conceptos y que la conclusión que debió haber sacado de ello es que nos simplificamos las cosas para facilitar el proceso del pensamiento. Las formas (las propiedades puras con las que las cosas parecen no corresponder) se convertirían así en los representantes de un cierto conjunto de conceptos, especialmente áquellos que pueden ser descritos como modelos o ideas. Consideremos el Hombre Económico de los economistas clásicos, el hombre cuyas alternativas se daban todas en un campo puramente económico; quizás no haya ningún especimen puro del Hombre Económico en el mundo; pero sin embargo fue un modelo útil, pues, en primer lugar, nos permitió imaginar la simplista situación de un mundo de Hombres Económicos, y después complicar esto en la medida en que los hechos lo pareciesen necesitar. Por lo tanto, era una valiosa ficción a la hora de exponer. Igualmente la línea de los geómetras, que no tiene anchura, puede ser un tipo de concepto que no tiene ejemplificaciones, pero que

se mantiene como un límite ideal del concepto de una serie de rayas cuya delgadez fuera en aumento. Si (debemos decir) Platón pensó que todos los conceptos definibles eran del mismo tipo que el concepto de Hombre Económico o de línea geométrica, lo que debemos entonces haber pensado es, no que estos conceptos corresponden a entidades eternas demasiado grandiosas como para tener ejemplos en el mundo físico, sino que son conceptos artificiales inventados con el fin de facilitar el pensamiento al permitir ignorar las complejidades de las situaciones actuales.

Debe ser esto lo que Platón debió haber pensado, pero sin duda no fue esto lo que pensó. No consideró a las formas como modelos en este sentido; éstas, sin duda, formaban parte del mundo real, y Dios las tuvo presentes (en el *Timeo*) en la ordenación del mundo físico. Indudablemente Platón «separó» las formas del mundo de los objetos sensibles, como Aristóteles nos dice, queriendo decir con ello, creo, que las consideraba objetos substanciales independientes. Lejos de ser ficciones a la hora de exponer, las formas eran originales de los cuales las naturalezas de los objetos físicos no eran sino imágenes o reflejos. ¿Cómo puede explicarse esto?

Sin duda algo debe consentírsele a la postura de Platón en el nacimiento de la filosofía. Sin duda es un paso sofisticado considerar como un modelo o un límite ideal al círculo geométrico, cuya circunferencia puede sólo tocar una línea recta en un punto geométrico; es, quizás, exagerado esperar que pueda haber una sofisticación así en la infancia de la filosofía. Incluso la tradición del pensamiento griego había establecido el principio según el cual lo absurdo debe ser admitido si parece estar sostenido por razonamientos. Unos hombres que reverenciaban a Parménides difícilmente habrían puesto objecciones a las formas sustanciales independientes.

Sin embargo no se debe abusar de esto. Platón, en la práctica, no era tolerante con lo absurdo, ni era primitivo en su proceso de pensar. La pista esencial para conocer el status de las formas es seguramente la doctrina de que la organización del mundo natural es obra de una mente creativa que es totalmente independiente de lo que crea. Sin esta doctrina el Platonismo es totalmente ininteligible; con ella todo se ordena. Afortunadamente tenemos la propia autoridad de Platón que nos dice que esta doctrina es absolutamente crucial. Aprendemos en el Décimo Libro de *Las Leyes* que el error fundamental es suponer que las mentes deben su existencia a la evolución del mundo físico. Por el contrario, el mundo físico debe su existencia a la obra ordenadora de una mente. Lo físico es en sí mismo caótico, un infinito mar de desemejanzas como Platón le llama en una ocasión[12], una esfera en donde nada posee una naturaleza determinada, y por lo tanto nada es igual a ninguna otra cosa. Que el mundo no sea de hecho así se debe a la acción creadora, en cierto sentido de la expresión, de la mente divina, que se esfuerza por reproducir en el mundo de lo físico una copia o una

encarnación del sistema de orden racional que él conoce desde la eternidad. Y como el mundo está ordenado por la razón, hay cosas tales como hombres, gatos y perros, al igual que, en el micro-cosmos que el hombre crea, se debe al trabajo ordenador de la inteligencia humana el que haya cosas como tribunales legislativos, mesas y cuchillos. Así como los parecidos existentes entre un cuchillo y otro se deben al hecho de que cada cuchillo es un intento de hacer, con los materiales más apropiados, algo que cumpla la función de cortar, así también la existencia de especies naturales se debe a la contribución que cada especie hace en favor de la racionalidad del orden natural. Así como la necesidad de herramientas cortantes es anterior a la existencia de los cuchillos, así también las necesidades inteligibles, cualesquiera que sean, que hacen que sea conveniente que existan cosas de una cierta especie natural, son anteriores a la existencia de esta especie. Incluso, así como cada cuchillo es una realización imperfecta de «lo que es naturalmente adecuado para cortar» [13] (incluso aunque sólo sea porque su fragilidad no es la requerida para esta función), así también la imperfección de cada uno de los ejemplos de un especie natural no empañará la claridad de la necesidad inteligible que hace que sea conveniente que existan objetos así. La necesidad es anterior, y los objetos discurridos para cubrirla son posteriores a ella. En este caso los principios del orden racional, que son el eterno objeto de comprensión de la mente divina, son más reales, fundamentales, últimos, o cualquier palabra que se quiera, que las naturalezas comunes de aquellos objetos físicos que son creados de acuerdo con estos principios, y esto es así tanto si admitimos como si no que las naturalezas comunes de los objetos físicos siempre «se dan poco después de» los principios que las determinan. Incluso si, en algún lugar de Coventry, hubiera un motor con una combustión interna perfecta, los principios serían anteriores al especimen perfecto.

Las formas, pues, son el objeto comprendido por la razón, siendo la razón lo que es independiente del mundo físico y la responsable del orden de éste. Así pues, la concepción de los Neoplatónicos, según la cual las formas son pensamientos de la mente divina, es iluminadora, aunque es anacrónica. Es anacrónica porque considera a la mente absolutamente creativa; lo que equivale a decir que la considera capaz de procrear las cosas que piensa. Para Platón, y también (creo yo) para Aristóteles, la mente es esencialmente receptiva; sus pensamientos son reconocimientos de algo que existe con independencia de ella. La mente no puede crear sus propios objetos como tampoco los ojos o la nariz pueden crear los suyos [14]. La circularidad no es una idea que nosotros nos hayamos formado; es un principio objetivo que reconocemos. Ninguna mente, ni incluso la mente divina, puede crear un ente así, aunque incluso una mente comparativamente poco inteligente puede discurrir métodos con los cuales puede obtener ejemplos físicos de circularidad. Con una concepción así de la receptividad esencial de la mente es natural

que, si se cree en alguna especie de inteligencia divina que exista independientemente del mundo físico, se les den a los principios comprendidos por una inteligencia así, un status igualmente independiente.

Hay una cuestión que debemos mencionar para descartarla aquí: es la cuestión de la relación de las formas con las especies naturales ¿Hay, por ejemplo, la forma de tigridad que es la responsable de la existencia de los tigres?; ¿o debemos acaso decir que lo que hace que les corresponda ser tigres es una complicada función de las necesidades inteligibles que de alguna forma intentan crear un lugar en el orden natural que estos animales pueden llenar? Esta es la primera de un cierto número de complicadas preguntas acerca de la relación de las formas con los objetos naturales, sobre lo que parece que los Platónicos discutieron. Yo lo menciono aquí no con intención de solucionarlo [15], sino para prevenir al lector contra la suposición de que la primera alternativa es necesariamente correcta, suposición que los anteriores párrafos parecen sugerir.

En esta exposición de opiniones ontológicas de Platón nos hemos metido en el interior, por así decirlo, de lo que yo considero que era su meollo. Veamos ahora brevemente otra cuestión.

El mundo físico no debe su orden a su propia naturaleza, sino a la labor de la mente. Lo que la mente ha hecho [16] al reducirlo al orden es crear en él, en la medida de lo posible, encarnaciones concretas de las varias distintas posibilidades de existencia ordenada, que son eternamente conocidas por la mente. Puesto que el material con el que dichas encarnaciones se producen, es, por su propia naturaleza, desordenado e inestable, es posible que la humanidad, por ejemplo, que es común a todos los hombres actuales, no sea igual que la humanidad que la mente eterna sabe eternamente que es un modo de existencia inteligible. La naturaleza común de los hombres actuales debe la estabilidad y determinación que posee al hecho de «reflejar» el eterno arquetipo.

De esta forma podemos admitir tanto el fluido heracliteano como la posibilidad de definir. Lo que puede ser definido son las formas, lo que fluye (literalmente, con certeza, y quizás metafóricamente también) son sus «imágenes» en el mundo natural.

Conocimientos de los objetos físicos y de las formas

Al principio de este capítulo dividimos la popular noción de platonismo en una doctrina ontológica y otra epistemológica. Hemos comentado la primera, y debemos ahora comentar esta última. Hemos visto que no hay nada que pueda ser considerado conocimiento de los particulares físicos, sino sólo de los universales o formas. En el lenguaje de Platón los particulares no son *epistêta* (congoscibles), no existe un *epistêmê* (conocimiento) de ellos. Se supone normalmente que esto se basa en la doctrina

escéptica según la cual nunca podemos estar seguros de los asuntos relacionados con hechos empíricos —una doctrina que Platón parece contradecir explícitamente en dos ocasiones[17], y que creo es una equivocación atribuírsela. ¿Cuál es la verdad de esta cuestión?

Las palabras que nos interesan provienen del verbo *epistaszai* que traducimos por «conocer». Esta traducción es, desde luego, correcta, pero debe ser usada con cierta precaución. No podemos inferir simplemente de expresiones que parecen negar que los objetos físicos sean *epistêta*, que Platón hubiera dicho que no podemos conocer que la tetera está sobre la mesa.

Quizás podamos entender mejor esto si observamos que la noción de *epistaszai* está muy unida a la noción de *einai*, no sólo en Platón, sino también en escritores anteriores a él. Si algo posee las propiedades que le hacen merecedor de ser llamado ente último o *on*, entonces es *epistêton*, algo que podemos conocer, algo cuya comprensión posee el título honorífico de *epistêmê*. La razón de esto, creo, es que la palabra *epistaszai*, (y lo mismo ocurre con las palabras relacionadas con ella *gignôskein* y *noein*) está reservada para el estado intelectual ideal. Pero el estado intelectual ideal está conforme completamente con la realidad, se aferra a algo que es lo último. *Epistaszai* es haber llegado. El concepto de *epistêmê* es un concepto-fin. Por esta razón debe ocurrir que en la medida que estos objetos físicos no son *onta*, la información exacta acerca de ellos no es considerada *epistêmê*; y debe ocurrir que una información así no es considerada *epistêmê*, no porque no sea digna de confianza, sino simplemente porque conseguir sólo una información exacta acerca de la situación de los objetos físicos no supone conseguir la comprensión final. Por el contrario, en la medida en que ciertos rasgos de los objetos físicos pueden considerarse que son *onta*, o que son imitaciones del *onta*, se da el caso de que puede haber *epistêmê* de estos rasgos. Este no es el lugar apropiado para una discusión completa de este tema[18], pero adelantaré que esto se confirma en los diálogos. Así, por ejemplo, en el Décimo Libro de *La República* se admite que *epistêmê* es la palabra correcta para referirnos al conocimiento que el usuario de una herramienta tiene de cómo debe ser la herramienta, de lo que podemos llamar el principio de organización, que está determinado por la función de la herramienta; y se deduce de ello, creo, que en el caso de ciertos objetos naturales, existe una especie de principio de organización, determinado funcionalmente, y que también puede, presumiblemente, ser teóricamente posible que un hombre tenga *epistêmê*. *El Filebo*, por tomar otro ejemplo, sugiere que la *epistêmê* es cuestión de grado, y que cualquier cosa está sujeta a un trato matemático, y el mayor conocimiento de éste merece el título de pura *epistêmê*. Es pues, engañoso, decir que Platón negó que podamos conocer los objetos físicos (lo cual implica que no podemos estar seguros de que la tetera está sobre la mesa). Es también engañoso decir que él negó por completo que podamos tener *epistêmê* de ellos. Es, quizás, mejor decir

que Platón negó que los objetos físicos son *objetos* de *epistêmê*. Esto no debe entenderse como que nosotros sólo podemos tener *epistêmê* si dejamos de prestar atención al mundo físico. Debe entenderse, más bien, como que lo que la mente capta de un objeto físico no es el objeto concreto que los sentidos nos muestran, sino los principios que son encarnados o «imitados» por él.

Entenderemos mejor esto si divagamos un momento y observamos que, hasta la época del *Teeteto* por lo menos, Platón parecía haber tenido una concepción bastante estricta de los roles relativos de los sentidos y de nuestra capacidad de pensar en relación al conocimiento del mundo físico; y yo haré la conjetura de que, como consecuencia de ello, acostumbraba a usar expresiones como «el mundo visible», para referirse no al mundo que está ante nuestros ojos, sino al mundo tal y como nuestros ojos nos lo representan. En el *Teeteto* se expone la opinión de que no existe una especie de mundo que se nos presenta únicamente mediante nuestros sentidos —que los sentidos no nos dan sino datos sensibles, siendo necesario la cooperación de la mente para transformar los datos sensibles que posee en conocimiento del mundo exterior. En escritos anteriores, como por ejemplo en la *República*, sin embargo, hay una tendencia a hablar como si los sentidos nos presentasen una imagen del mundo inferior y frecuentemente contradictoria, usándose expresiones como «el mundo visible» para referirse a este sistema de «apariencias» en vez de a un mundo físico real. Puesto que un uso así de una expresión como «el mundo visible» significa algo así como «la concepción del mundo que tenemos si no pensamos acerca de nuestra experiencia a través de los sentidos», podemos deducir de ello que no puede haber *epistêmê* de un mundo así, pues las apariencias o los datos adquiridos a través de los sentidos que lo constituyen son *gignomena* o entidades transitorias en el sentido más fuerte posible.

Resumiendo, la argumentación de este subcapítulo ha intentado demostrar dos puntos. El primero de ellos es que Platón no está particularmente interesado por la cuestión de si podemos o no estar seguros acerca de las materias relacionadas con el hecho empírico, y que la negación de que la palabra *epistaszai* sea la palabra adecuada para significar la percepción de dichas materias, no significa una respuesta negativa a la cuestión. El segundo punto es que los correlativos de las mentes son entes inteligibles, —formas, principios, naturalezas universales, o como quiera que decidamos llamarlas; que éstos son los elementos últimos, y que, por lo tanto, podemos *epistaszai*; y que, en la medida en que están encarnados en objetos físicos, puede sernos posible (y yo creo que es posible) conseguir *epistêmê* acerca de estas encarnaciones.

El principio de contra-inductividad

Debemos ahora tratar acerca de una teoría íntimamente relacionada con la teoría de que las formas son el único objeto de auténtico conocimiento; le llamaré la doctrina de que la adquisición de términos generales es *contra-inductiva.*

Hay un sentido de la palabra «inducción» (que proviene del término aristotélico *epagôgê)* según el cual se puede decir que concebimos términos generales inductivamente. Empezamos aprendiendo que A, B y C son caballos, y gradualmente construimos nuestra concepción de caballidad abstrayendo los rasgos comunes de los modelos. Un concepto general que está formado de esta forma mediante la abstracción de los modelos que se declara que son modelos de una clase a la cual el concepto corresponde, puede ser llamado un concepto *inductivamente* formado. Parece tan obvio que ésta debe ser la descripción correcta de la única forma según la cual pueden formarse los objetos generales, que nos extraña cuando vemos que Platón, aparentemente, nos dice que los conceptos generales adecuados no pueden ser formados inductivamente. No obstante, en varios lugares, parece que se mantiene que los conceptos formados inductivamente son siempre inadecuados, o incluso, positivamente engañosos. Lo más que la observación de los objetos X puede hacer en nosotros es reactivar el recuerdo de la X-idad, que conservamos de la visión de ésta que obtuvimos antes de nacer. Para conseguir un concepto adecuado y explícito de la X-idad, debo apartar mi atención de las tergiversaciones que son consecuencia del trato empírico con los objetos X, y preguntar directamente qué es la X-idad, verificando las respuestas sugeridas sobre esta cuestión comprobándolas con los objetos X, pero en ningún sentido derivando la respuesta de ellos. Hasta que no logre un conocimiento adecuado y explícito sobre la X-idad de esta manera, no tengo derecho de estar seguro de ninguna verdad general acerca de los objetos X, por ejemplo, no puedo estar seguro de si un hombre puede ser convertido en virtuoso mediante la enseñanza, hasta que no sepa qué es la virtud. No puedo tampoco estar seguro de qué objetos son X hasta que no pueda reencontrar un conocimiento explícito de lo que es la X-idad. La tarea de ignorar lo que aprendimos (o des-aprender) sobre la X-idad mediante el trato con los objetos X, y de preguntar en cambio «qué es la X-idad», es a veces llamada dialéctica, una palabra que significa (creo) «discernimiento mediante una discusión cooperativa» [19]. Puesto que el proceso recomendado es el opuesto en cierto sentido al proceso «inductivo» descrito al principio de este subcapítulo, describiré a esta doctrina como la doctrina según la cual nuestro conocimiento de los términos generales es *contrainductivo.* En algunas partes la investigación directa o dialéctica de la X-idad parece ofrecer sólo un conocimiento puramente teórico, pudiendo derivarse una información correcta acerca del mundo físico de la observación de los objetos X *(Filebo* 62, por ejemplo). En otras partes, sin embargo, especialmente en *La República,* parece que se considera a la investigación dialéctica un correctivo necesario para la investigación empírica, incluso cuando tiene propósitos prácticos. Para poder gobernar bien una ciudad necesitamos saber qué es el bien en sí; no es suficiente tener ideas claras acerca de las cosas que hay en el mundo físico. No podemos saber que cosas pretendidamente buenas lo son en realidad, hasta que no sepamos que es la bondad, y esto no es una forma de decir que saber qué cosas son buenas y saber que es la bondad es una y la misma cosa; la implicación es que lo último debe preceder a lo primero.

Esto nos parecerá obviamente falso. A no ser que yo sepa primero que actos son piadosos, ¿cómo puedo empezar a indagar qué es la piedad en sí? Puesto que la piedad es la propiedad común de los actos piadosos, a menos que no sepa cuales son estos, una investigación sobre la piedad es una investigación sobre algo desconocido. ¿Acaso Sócrates no lo dio a entender mediante su actuación en los diálogos? Pues su método, cuando pregunta qué es la X-idad, es intentar refutar cualquier respuesta que se dé, mostrando que, si la respuesta fuera correcta, a, b y c serian casos de X-idad, cuando en realidad no lo son. Pero en este caso, debe saber que cosas son X antes de poder empezar a preguntar que es la X-idad. Seguramente seria un disparate sugerir que la capacidad de definir o analizar una propiedad es lógicamente anterior a la capacidad de decidir que cosas poseen la propiedad.

Disparate o no, no hay duda de que Platón lo considera de gran importancia para su doctrina. *La República,* por ejemplo, parece presentar la teoría contrainductiva como llave para la rectitud intelectual. El *Fedón* enseña esto mismo; la actitud inductiva es una especie de cautiverio para los sentidos, y la actitud contra-inductiva el único ejercicio apropiado para la mente. ¿Cómo podemos entender esta extraña doctrina?

Debemos empezar por decir algo que puede ser un malentendido. Hay una versión puramente verbal de la teoría contra-inductiva que es obviamente válida. Así, aunque yo sé que es una cabeza de huevo (es decir, aunque yo se que es lo que significa la palabra cabeza-de-huevo) puedo no saber que objetos son cabezas-de-huevo. Es obviamente un principio cierto que, antes de que empecemos a discutir acerca de la aptitud de las cabezas de huevo para el ejercicio de la política, debemos primero estar de acuerdo acerca de lo que son las cabezas de huevo. Ahora se ve claramente que cuando Sócrates apoya la teoría contra-inductiva, no quiere dar a entender simplemente que es útil estar de acuerdo sobre la definición de los términos antes de usarlos en argumentaciones. A menudo se ve claramente que no se duda de la aplicación de un término, lo que está en duda es la naturaleza de aquello a lo que el término se aplica. No obstante, debe decirse que la teoría contrainductiva, en origen, no es más que una versión confusa del simple principio según el cual es conveniente, en un razonamiento, definir los propios términos.

Supongo que es posible que una cosa tan tonta como ésta haya podido tomar parte en la génesis de la doctrina, pero no podemos, creo, tomar esta explicación como algo de más valor.

De nuevo debe sugerirse que la doctrina es desconcertante sólo si nos negamos a tomar en serio la opinión de Platón según la cual el alma ha existido antes del nacimiento y ha tenido, cuando estaba separada del cuerpo, una especie de comprensión directa de los términos generales. Pero mientras que esto es, en algún sentido, cierto, continúa en pie la objeción de que la doctrina según la cual poseemos una especie de comprensión innata de los términos generales, no nos llena por completo. Pues, *ex hypothesi*, estamos ahora en un estado en el que hemos «olvidado» lo que sabíamos cuando estábamos separados del cuerpo; e incluso, si la visión de un par de objetos iguales nos hace «recordar» en cierto modo la igualdad, la doctrina dice que un conocimiento empírico así mediante ejemplos, no nos proporciona la verdadera comprensión del término general en cuestión, como lo hace la comprensión adquirida mediante la labor de la «dialéctica». Pero la pregunta de cómo se puede empezar a preguntar qué es la X-idad si no se han observado los objetos X, continúa siendo una pregunta, incluso aunque se diga que una respuesta correcta, cuando se logre, será un «recuerdo» de algo que se poseía antes de nacer. Aunque sea un recuerdo, el problema de cómo lo volvemos a adquirir, sigue sin respuesta.

No obstante la sugerencia de que lo que estamos intentando hacer es, o es análogo a, volver a adquirir un recuerdo, nos da quizá una útil indicación sobre cómo debe ser interpretada la tesis contrainductiva. Pues hay una dificultad en la tesis inductiva tradicional que a veces es olvidada. Se da por supuesto que encontrando muchos ejemplos de un término general tengo el material del cual puedo abstraer la naturaleza común. Pero esto pasa por alto la pregunta: ¿cómo sé que los ejemplos son ejemplos del mismo término general? Si el término general en cuestión es un tipo de término general en el cual Platón no estaba muy interesado —como por ejemplo un color como el rojo— esta pregunta puede contestarse con facilidad; si es algo como la justicia o la difteria, no es tan fácil. Parece natural sugerir que empezamos por presentir que A, B y C tienen rasgos comunes, y que debemos confirmar o rectificar esta intuición intentando ver precisamente qué son esos rasgos comunes. Al hacer esto, es obvio que a veces rechazaremos uno de nuestros ejemplos originales, como por ejemplo D, porque cuando estamos seguros de qué es lo que es común a A, B, C, E, etc, vemos que estábamos equivocados al incluir a D entre ellos. De hecho nos acercamos al centro desde los dos extremos; empezamos con una serie de ejemplares que nos parecen tener la misma naturaleza, pero también empleamos una especie de modelo para conocer el grado de semejanza que contituye *una naturaleza* común. Lo que es común a todos los ejemplos, se convertirá al final en lo que llamamos, ayudados por el modelo, semejanza superficial.

para así decidir que los ejemplos, en conjunto, no forman una clase homogénea. Quizás podamos expresar esto en el lenguaje de Platón diciendo que podemos seleccionar los ejemplos porque recordamos las naturalezas comunes que nos hacen considerar a un conjunto dado de ejemplos una clase homogénea, pero que la actividad dialéctica es necesaria antes de que podamos confirmar este recuerdo y estar de acuerdo en que la clase en cuestión es de hecho homogénea. La pregunta de cómo actúa esta actividad dialéctica continúa sin contestar, pero la idea de que su propósito es confirmar y perfeccionar algo semejante a una intuición, es importante.

Podemos intentar paliar el ataque a la tesis contrainductiva observando que es válida, o parece serlo, en ciertos campos. En geometría no descubrimos qué propiedades posee el triángulo observando ejemplos; debemos preguntar cómo debe ser una figura rectilínea y con tres lados antes de poder decidir si una figura así tendrá sus ángulos interiores iguales que los de una línea recta.

La contrainductividad se aplica también al campo de objetos para el que surgió. Tomemos primero la esfera de la ética, la esfera en la que la actividad tiene una finalidad. Si estamos desconcertados sobre si A es una acción impia y si B es injusto, fácilmente podemos encontrarnos en la situación de estarnos preguntando a nosotros mismos qué son la justicia y la piedad. Pues clasificamos las acciones en buenas o malas según fomenten o impidan lo que consideramos que son propósitos válidos. Queremos agradar a los dioses y establecer un equilibrio entre nuestras peticiones y las de los demás; y así, antes de que podamos decidir qué es ser impío o injusto, debemos decidir en general que tipo de cosas agrada a los dioses, cuáles son las necesidades y peticiones de los seres humanos. Hecho esto podemos decidir qué acciones condenar o cuáles llevar a cabo. Pero hacer esto es definir piedad y justicia en el sentido socrático de la definición. Por lo tanto, una decisión referida a lo universal debe ser, en esta esfera, anterior a una decisión acerca de uno de sus ejemplos.

Algo así se aplica en el caso de instituciones como tribunales legislativos, o de artefactos como las mesas. Si salgo a comprar una mesa es importante que me de cuenta de que una mesa es una superficie elevada que puede ser movida, que puede soportar pesos, y a la que uno se puede sentar confortablemente. Cualquier diseño que satisfaga estas condiciones pertenecerá al de una buena mesa. Pero el hombre que juzga las apariencias[20] espera que su mesa esté hecha de ciertos materiales, que las molduras de las patas tengan una forma conocida, etc. Probablemente le parecerá suficiente elegir una mesa que posea su idea de mesidad, pero que es demasiado desvencijada o incómoda para ser útil. Parece una mesa, pero difícilmente puede ser llamada así. La equivocación cometida se debe a que no se preguntó qué debe ser una mesa. Así pues, vemos de nuevo que la percepción de la naturaleza interior y la finalidad de una

mesa es necesaria, si queremos una identificación segura de ejemplos pertenecientes a esta clase.

Recordando lo que hemos visto hasta ahora podemos decir: (1) que la tesis contrainductiva debe ser una versión confusa (muy confusa) del principio según el cual deben definirse los propios términos; (2) que la doctrina según la cual el alma sin encarnar disfruta de una visión directa de los términos generales mitiga, en cierto modo, su carácter extraño (o al menos lo desplaza a otra parte); y (3) que la tesis contrainductiva se aplica en ciertos campos. Si estamos de acuerdo en que los dos primeros puntos no son suficientes para explicar esta doctrina, podemos aún intentar argüir que la doctrina está destinada a limitarse a esos términos generales a los cuales, como hemos visto, parece aplicarse. Este sería un resultado feliz, pero no parece que los textos nos permitan llegar a decir esto. Parece bastante claro que se pretende que apliquemos la tesis contrainductiva a todos los términos generales, incluyendo por ejemplo, las especies naturales (de forma que no podremos formarnos una concepción adecuada de vaquidad observando las vacas, sino sólo preguntándonos qué es la vaquidad). La *Séptima Carta* (342 d) es quizás uno de los lugares donde se expone con más claridad el principio contrainductivo, y se trata de uno de los últimos documentos; pero me parece que éste también se da a entender en, por ejemplo, *La República*.

Si, por lo tanto, nos tomamos en serio la idea de que el principio contrainductivo se aplica, no sólo a formas matemáticas y a formas de objetos para los que se creó, sino también a cualquier forma existente, ¿cómo podemos aplicarlo?

Sería natural empezar por preguntar si cada término general era para Platón una forma, y si no lo era, hasta dónde se considera que algo es una forma. Pero ésta es una cuestión compleja que no puede ser considerada aquí[21], y sólo puedo dar la siguiente respuesta resumida: (1) La noción de forma parece haber sido parecida a la cuestión de si se puede preguntar inteligentemente si hay una forma de X. ¿Había, por ejemplo, una forma de hombre? Parece deducirse que una forma es algo más que un universal o una naturaleza común, esto es, que no todas las naturalezas comunes son formas. Pues es evidente que los hombres forman una clase natural y comparten propiedades comunes, pero no está claro, aparentemente, si constituyen o no una familia 2) La doctrina aceptada parece ser que Platón creía en las formas de todo lo que existe por la naturaleza o el arte; es decir, creía que a cada clase de objetos ideados por la naturaleza o por el hombre, le corresponde un principio inteligible cuya existencia no depende de su encarnación en objetos físicos[22]. Es pues, a estos principios inteligibles a los que debe aplicarse la tesis contrainductiva.

Podemos entender mejor cómo la tesis pudo haber sido mantenida, refiriéndose a tan amplio campo, si preguntamos qué pretendía negar la tesis. Pretendía negar que podamos adquirir una comprensión adecuada de la X-idad mediante la observación de objetos X; y hemos visto que

Platón tenía una opinión bastante severa acerca de las posibilidades de la observación. *La República*, por ejemplo, me parece que presupone que la actitud de la mente a la que está atacando es la del hombre que no se pregunta a sí mismo qué es la relación *ser doble de*, pero que en cambio está satisfecho de aprenderse de memoria la tabla del dos. Parece sugerir que una concepción inductiva del peso, la belleza o la justicia es algo así, y parece admitir que el rasgo característico de este tipo de concepciones es que *no están unificadas*. Tener una concepción de este tipo supone ser capaces de dar una lista de ejemplos del término general en cuestión; «el doble de 4 es 8, de 6 es 12, de 5 es 10, y así sucesivamente», o «la justicia es decir la verdad, pagar las deudas y devolver las injurias», pueden ser ejemplos de estas listas. Es decir «hacer uso de sensibles» es tener suficiente con saber que los objetos A, los objetos B y los objetos C son ejemplos de X-idad, sin intentar ver qué es aquello de lo que son ejemplos, o por qué estos objetos de diverso tipo son todos ejemplos del mismo principio. Se puede implicar también, yo creo, que quien deje de preguntarse cuál es el principio único que se ejemplifica de tan diversas formas, tenderá a identificar la X-idad de los objetos A con su rasgo común más evidente, lo cual sería presumiblemente su A-idad. Así el hombre que contesta a la pregunta «¿qué es la belleza?» dando una lista de cosas típicamente bellas, como muchachas bellas, objetos brillantes y coloreados, objetos dorados, etcétera,[23] tenderá a pensar que es el dorado lo que hace que los objetos dorados sean bellos, y por lo tanto que el pan de oro es la forma de la belleza, que puede incluso ser aplicada a los lirios. Pero si ésta es la actitud de la mente que Platón está atacando cuando propone la tesis contrainductiva, se trata, entonces, una actitud mental un tanto bruta, y podemos decir que la parte negativa de la tesis quiere dar a entender, quizás, no una negación de que podamos adquirir un conocimiento adecuado de un término general mediante la observación de sus ejemplos, sino sólo que no podemos adquirirlo mediante una actitud observadora dócil que no hace preguntas ni hace ningún intento por entender lo que no está a la vista. Pero si en esto consiste la observación de los ejemplos, entonces, quizás, cuando se nos dice que el dialéctico «no hacen uso de lo sensible» cuando pregunta qué es la X-idad, se quiere decir que él evita, no la observación *tout court*, sino el tipo de observación que consiste en asumir que los rasgos más evidentes de un objeto son también sus rasgos más significativos. En este caso podemos suponer que el dialéctico, cuando obedece una estipulación contrainductiva, observa también ejemplos, pero los observa críticamente, inteligentemente, presuponiendo que los objetos significativamente similares no han de ser por fuerza aparentemente similares, y *vice-versa*.

Creo que las anteriores notas son ciertas. La observación es una amplia noción y seguramente entendemos mal las severas críticas de ella por parte de Platón, si no nos damos cuenta de que es un tipo irracional de

observación lo que está atacando. Yo no estoy seguro, sin embargo, de que esto sea todo, es decir, de que el principio contrainductivo servía simplemente para hacernos observar inteligentemente.

Si tenemos razón al querer buscar algo más, ¿dónde podemos encontrarlo? Debemos empezar por informar acerca del campo dentro del cual, como hemos dicho, el principio contrainductivo se mantiene de hecho —la esfera de las matemáticas y la de los objetos fabricados o hechos a propósito. Se da el caso de que la noción de *sistema* es vagamente aplicable a ambas esferas. Debemos preguntar, por lo tanto, si el resultado del principio contrainductivo, al ser aplicado a toda una clase de formas, es la posibilidad de clasificar objetos en tipos homogéneos como consecuencia de que se les imponga una especie de orden sistemático. Si hay formas de todo lo que existe gracias a la naturaleza o al arte, y si, en el empeño de intentar entender las formas, la función de los ejemplos es sólo «recordamos», o darnos indicaciones de lo que ya en cierto sentido conocemos, la conclusión entonces que debemos sacar es que tanto lo que existe gracias a la naturaleza como lo que existe gracias al arte constituye un sistema inteligible.

Ya hemos señalado que Platón creía que lo que existe gracias a la naturaleza constituye un sistema inteligible, y es algo que yo creo que no puede dudarse. El *Timeo* lo deja claro, así como el *Filebo* (29-30) y *Las Leyes* (895-8); y entre los diálogos anteriores, el *Fedón* (97-9) señala que la doctrina de Anaxágoras, según la cual las mentes ordenan todas las cosas, es crucial en el desarrollo intelectual de Sócrates. Pero la doctrina que necesitamos para mantener la tesis contrainductiva en su forma más platónica, es, no sólo que lo que existe por la naturaleza constituye un sistema inteligible, sino que constituye un sistema que podemos entender *a priori*. Lo que quiero decir con lo que acabo de añadir lo explicaré de la siguiente forma. Una sinfonía bien compuesta constituye un sistema, y los críticos elogiarán su desarrollo lógico Pero nadie mantendría que, sin oírla, podríamos lograr saber *«a priori»* como iba a continuar. Una cosa, por lo tanto, puede ser sistemática en cierto sentido sin que sea posible conocer nada acerca de ella, a no ser por la experiencia. Pero la tesis contrainductiva, mientras que puede quizás permitir que necesitemos hacer uso crítico del material empírico si queremos hacer un proceso intelectual, parece sin embargo mantener que es de una fuente *a priori* de la que sabemos cuando lo hemos logrado. Debemos suponer, entonces, que las formas constituyen, no sólo un sistema, sino un sistema que podemos conocer *a priori*. Deben ser, en un cierto sentido estricto, inteligibles. Debe haber algunos principios de ordenación empleados por la razón para la ordenación de la naturaleza y que son considerados racionales. Esta opinión de que ciertos principios son racionales es lo característicamente platónico.

Si la naturaleza está ordenada, sin duda cada cosa de ella «tiene sentido», tanto porque hay alguna razón para que exista esa cosa, como

porque está eficazmente diseñada para conseguirlo. Creo que he dejado claro que es dudoso hasta que punto creía Platón que la naturaleza obedece al orden que se le ha impuesto, pero también espero haber dejado claro que, incluso si suponemos que la naturaleza es reacia a ello, sin embargo, en la opinión de Platón, no habría sino caos en el dominio de lo físico si fuera dejado en manos de sus propias ocurrencias. Podemos suponer, pues, que Platón por una parte cree que la naturaleza está ordenada, al menos imperfectamente, y que esto quiere decir que cada cosa en ella, si es cierto lo que la razón considera que es su propia naturaleza, tendría sentido en las dos formas que hemos visto anteriormente. Esto, sin embargo, no es estrictamente la postura que la tesis contrainductiva parece señalar. Pues cada nota en una sinfonía contribuirá a la perfección de todo el conjunto y no podrá predecirse cual será la próxima nota. La naturaleza podría ser un sistema en este sentido, y seríamos incapaces de entender la sinfonía de la naturaleza si no la oyéramos —en otras palabras, sin una cuidadosa observación inductiva. Algo más o menos así parece haber sido la postura de Aristóteles.

La proposición adicional que necesitamos añadir a la proposición que dice que la naturaleza está diseñada, con el fin de exponer la postura platónica, es: un diseño inteligente está compuesto de componentes que son inteligibles. Esta es una afirmación oscura, que puede aclararse de la siguiente manera: Si miramos un edificio gótico, como por ejemplo, la Capilla Real, nos sentiremos inclinados a decir, con el poeta, que es obra de una inteligencia refinada. Esto es como decir que reconocemos que las medidas, formas, colores, etc. de los distintos componentes han sido hábilmente conjugados para producir un efecto, que es el que produce esta impresión favorable. La mente del espectador acepta lo que la mente del arquitecto diseñó y lo considera bien diseñado y un buen proyecto. El diseño —la relación entre los componentes— es por lo tanto un diseño inteligente. Pero esto no es decir que si hiciésemos una abstracción de la piedra, madera y cristal con las que está hecho, sería aún inteligente en sí mismo. Sin embargo si, por ejemplo, la proporción de la anchura con la altura con el largo del edificio era 2: 3: 6, en un sentido obvio esta parte del proyecto puede ser «inteligible en sí misma». La misma proporción sería igualmente inteligible si estuviera reproducida en alguna otra cosa, y de esta forma la racionalidad de esta parte del proyecto se puede abstraer de la materia que lo encarnó.

El arquitecto gótico, contrariamente al que cultivaba el estilo de Paladio, busca sólo que el resultado sea satisfactorio y usa su inteligencia sólo para idear este resultado. Usará las matemáticas sólo como ayuda para embellecer su edificio o para asegurarse de que se mantendrá en pie. La idea de que para que se produzca el resultado estético que busca debe calcular las distintas dimensiones de forma que estén en razón aritméticamente simple entre sí, no le resulta familiar. Esta es la razón por la que los seguidores del estilo de Paladio le consideran rudo. Para

ellos había «proporciones correctas»; y proporciones correctas no eran proporciones que quedaran bien, eran proporciones que eran «inteligibles en sí mismas», como las del doble cubo (sin duda también creían que las proporciones «inteligibles» quedaban bien).

Platón fue un Paladino. Según él, si la mente ha ordenado algo le ha impuesto un orden que es «inteligible en sí mismo». Esto, creo, es algo en lo que Platón con toda probabilidad creía explícitamente; es ciertamente algo que «dio por supuesto en todos sus razonamientos».

Pero, ¿cómo puede ayudarnos esto a resolver nuestro problema? Intentaré responder esta pregunta en términos gráficos pidiéndole al lector que piense en un proyecto como por ejemplo una estructura compuesta de ladrillos o términos o elementos. Así un tono es una estructura compleja cuyos ladrillos son intervalos entre varias notas. Ahora la idea esencial que necesitamos para entender la mente de Platón, es que los ladrillos con los que se construyen los proyectos inteligibles son ellos mismos «inteligibles». Esto no quiere decir que los propios ladrillos sean estructuras compuestas de subladrillos, y así *ad infinitum*. Quiere decir que hay ciertos términos que son, por así decirlo, adecuados a la mente, y que pueden ser empleados por la mente como ladrillos en sus actividades creativas. Ejemplos de estos términos son la unidad y razones aritméticas simples como la duplicidad. Todo lo que la mente puede comprender está compuesto de estos términos fundamentalmente inteligibles. Así pues, todo lo que existe eternamente como objeto eterno de la contemplación inteligente, es un compuesto de estos elementos; esto es lo mismo que decir que cada forma está compuesta de estos elementos. De ello se sigue que en el mundo físico todo lo que se haya adaptado a las formas, tendrá una estructura que puede ser analizada según estos elementos.

Pero, ¿acaso esto explica cómo podemos conocer las formas sin observar inductivamente los particulares físicos? En la medida que se necesita, creo que sí lo hace. Debemos recordar que la inteligencia que es responsable del orden de la naturaleza es una inteligencia en el mismo sentido de la palabra según el cual también nosotros somos inteligencia. Esto es lo mismo que decir que, tanto ella como nosotros participamos, por así decirlo, de los mismos prejuicios. Lo que ella considera orden, también nosotros lo consideramos orden; lo que ella encuentra desordenado, también nosotros lo encontramos desordenado. Para ponerlo en términos más platónicos: las formas a las que la inteligencia observa al ordenar el mundo no nos son desconocidas; también nosotros las conocemos, aunque en nuestro caso nuestro conocimiento está oscurecido y tergiversado por culpa de la incongruencia de la experiencia a través de los sentidos. Pero en la medida que nuestras mentes aún pueden ser llamadas mentes, tendrán el deber de intentar penetrar más allá de las apariencias de las cosas con el fin de captar su diseño inteligente (el cual, como hemos visto, da a entender para qué sirven, y cómo está proyectada su estructura para lograr tal propósito); y en esta actividad serán ayudadas por el hecho de que los mismos principios que inspiraron al que las proyectó, son operativos en nuestra mente también.

Consideremos, por un momento, el trance de un hombre, con no muy buena vista, tratando de leer una palabra en un cartel y en su idioma nativo. Conoce el alfabeto, y sabe que es lo que le da sentido, y con estos dos conocimientos tiene dos tipos de pistas; puede preguntar qué letras pueden representar esas formas, y puede preguntar qué palabra daría sentido a esa oración. Igualmente, al intentar entender el mundo, también nosotros (podemos suponer que Platón pensó esto) conocemos las letras que la inteligencia cósmica pudo haber usado y podemos conocer que tipo de mensaje no pudo haber intentado escribir. Son estas pistas las que podemos usar para protejernos contra lo que engañosamente nos sugiere la experiencia a través de los sentidos.

Cuando intentamos tomar en serio el requisito de que el principio contra-inductivo debe ser ampliado para aplicarlo a las formas de las especies naturales, entonces nuestro sentido del ridículo es capaz de socavar sus cimientos. Admitiríamos que la mente crea artefactos, y que por lo tanto puede lograr, a partir de sus propios recursos, una comprensión de lo que debe ser, por ejemplo, una mesa. Observaciones semejantes se aplican a nociones como justicia, o incluso, quizás, triangularidad. Podemos admitir que, si no podemos medir y comparar cosas, no podremos comprender la igualdad o que una cosa sea mayor que otra. Admitiremos que nociones como éstas son «adecuadas para la mente» y que su esencia puede ser conocida mediante la reflexión, simplemente porque, si no fuera por ciertas cosas que hacemos deliberadamente, no tendríamos ocasión de usar nociones como éstas nunca, y es por lo tanto inteligible que podemos mejorar nuestro conocimiento de ellas preguntando qué es precisamente lo que estamos intentando hacer con ellas. Esto no se aplica a nuestras nociones de propiedades empíricas simples como «rojo», pero no está claro que el principio contrainductivo esté destinado a ser aplicado a éstas, porque no está claro que exista «la forma de lo rojo». Pero se da el caso también de que las anteriores reflexiones se aplican peor a nuestras nociones de cómo debe ser un ejemplo de una cierta especie natural, como por ejemplo las vacas, y puesto que parece darse el caso de que hay formas de ellas, el principio contrainductivo debe aplicarse. Las especies naturales son el talón de Aquiles del principio.

Tomemos a Aquiles del tobillo y veamos que sucede. Preguntémonos si podemos darle algún sentido a la totalidad del principio de que no podemos aprender qué es la vaquidad mediante una observación inductiva de sus ejemplos, sino sólo «dialécticamente». Ya hemos visto que parte de lo que quiere decir es, sólo, que no debemos concentrarnos en lo que es aparente de las vacas suponiendo que esto sea lo significativo. No debemos suponer que entendemos lo que son las vacas sólo porque

conocemos cómo son a través de la vista, el oído o el olfato. Pero esto es muy negativo; ¿acaso no podemos decir nada positivo? Conocemos la fórmula para encontrar algo positivo; debemos considerar a las vacas como puntos en un proyecto inteligente. Pero, ¿acaso podemos encontrar algún sentido a esta fórmula?

¿Puede valer lo siguiente? Las vacas son esencialmente una forma de vida animal. Como tal, deben ser alimentadas por algo animal o vegetal. Las vacas no son animales de rapiña, sino que se alimentan de vegetales. No siendo animales de rapiña no necesitan armamento agresivo. Para defenderse de los animales de rapiña hay bastantes métodos, uno de ellos es la agilidad de las patas. Este no es el método asignado a las vacas, cuya defensa se basa más bien en una vida gregaria y en el desarrollo de unas protuberencias duras en sus cráneos. Puesto que se alimentan paciendo largo rato, de un tipo de vegetal del cual debe consumirse una gran cantidad, esto trae como consecuencia que su comida es esencialmente estacionaria, por lo que necesitan una defensa también contra los insectos voraces, y para este fin tienen largos y flexibles rabos[24].

Sería aburrido prolongar esta descripción; y es lo suficientemente larga como para sacar la moraleja, es decir, que entender qué es lo que debe ser una vaca, es ver que una vaca es una especie animal; que hay varias especies animales posibles, definidas mediante los distintos métodos de alimentación, defensa, etcétera, que emplean; y que los detalles esenciales de la estructura bovina son aquéllos que son necesarios para que la vaca sea el tipo de animal que es. En otras palabras, ver qué es lo que esencialmente debe ser una vaca es como aclarar la aparente complejidad de su naturaleza y mostrarla en términos simples y más generales —su carácter animal, gregario, etc. Estos términos pueden presuponer o dividirse en otros términos más generales; por ejemplo la propiedad de tener cuernos se caracteriza por una dureza y una forma afilada especial. Hacer una vaca es utilizar dureza, blandura, y todas las otras propiedades físicas utilizables, en la forma, cantidad, y otras relaciones, que son necesarias para producir uno de los varios posibles tipos o especies animales. La vaquidad, podemos decir, puede ser analizada, y pueden encontrarse varios ejemplos de dos tipos de términos generales; por un lado hay propiedades como la dureza que son usadas y dispuestas para hacer el objeto deseado, y por otro lado hay propiedades como el carácter gregario o el gran tamaño que definen el objeto deseado. Podemos ver, sin embargo, que más allá de cada uno de estos dos tipos de propiedades, debe haber propiedades o principios de tipo más último. Así, debe considerarse a la dureza (el *Timeo* lo sugiere) como el resultado de las formas de partículas de los objetos duros, mientras que más allá de las propiedades de otro tipo debe haber ciertos principios inteligibles que expliquen por qué es deseable que deban existir animales voluminosos, gregarios, cornudos, herbívoros y rumiantes. Si podemos comprender los principios que determinan qué tipos de objetos físicos deben ser, y si también conocemos qué posibilidades hay de imponer un orden inteligible sobre la materia física, entonces podemos lograr saber cómo un diseñador racional debió haber actuado en la creación de un universo ordenado; y un producto secundario de esto sería que percibiríamos en las vacas lo que la inteligencia cósmica percibió en ellas cuando las creó. Esto seguramente sería *epistêmê*, pues supondría captar un último principio o el *on* en el sentido más estricto posible.

Podemos imaginar, pues, una especie de alfabeto de términos básicos, siendo dureza y carácter gregario sílabas relativamente simples construidas con las letras de este alfabeto, y siendo «vaquidad» una sílaba relativamente complicada o una palabra. Alguno de los últimos diálogos, especialmente *El Sofista* y *El Político,* hicieron uso de la noción de alfabeto de términos simples, y parecen sugerir que podremos entender cualquier término general sólo con que podamos deletrearlo. Como *El Político*[25] dice explícitamente, es probable que no haya letras que nos sean incomprensibles; la incomprensibilidad se debe siempre a la complejidad de la sílaba. Incluso el relato que hace el *Timeo* sobre las razones que determinaron las acciones de Dios durante la creación pueden entenderse posiblemente como si nos mostrara como ocurrió que, por así decirlo, ciertas letras se vieron envueltas en ciertas sílabas. Mi descripción de la vaquidad puede quizás considerarse consecuente con la doctrina de la creación del *Timeo,* y aún afirmaría, con ciertas reservas[26], que recoge ciertas sugerencias que se hacen en el *Sofista* y *El Político,* como la de que sería deseable poder deletrear una sílaba. Se puede afirmar, por lo tanto, que hemos logrado lo que posiblemente puede ser una correcta comprensión de lo que implica el principio de contrainductividad con respecto a las formas de las especies naturales.

Puede ser, desde luego, un procedimiento sospechoso utilizar los últimos pensamientos de un filósofo para aclarar el significado de sus afirmaciones anteriores. Pero es también bastante poco razonable abstenerse por completo de ello. Un relato posterior puede incluso ser una racionalización de un disparate anterior. Platón, desde luego, pudo haberse convencido de la aplicación general de las tesis contrainductivas por varias razones equivocadas, e inventó el alfabeto de los términos básicos para intentar que estas razones dejaran de ser equivocadas. O bien podría ocurrir que no hubiera ninguna conexión entre ambas posiciones. No obstante también es posible que un relato posterior pueda ser explicación explícita de algo previamente intuido. No parece razonable descartar esta posibilidad. No estoy seguro de que Platón hubiera dicho categóricamente, en la época de la *República,* (esto es, en la época en la que su entusiasmo por la tesis contrainductiva estaba en su cumbre) que esta tesis debía abarcar las especies naturales. Hay quizás indicios de lo contrario (*Parménides* 130 c). Sin embargo, si suponemos que sí habría hecho esta afirmación, creo que podemos afirmar que la concepción de un alfabeto de términos básicos es con toda probabilidad

el tipo de concepción que le hubiera parecido que justificaba dicha afirmación.

Queda aún una cuestión sobre la naturaleza de estos términos básicos. Deben ser, es de suponer, descritos como inteligibles; pero, ¿acaso su inteligibilidad se debe al hecho de que son simples o a algo más? Se ha dado por supuesto, en lo que antes he escrito, que cualquier término que pertenezca a un alfabeto de términos básicos, es *intrínsecamente* inteligible, inteligible no porque no sea complejo, sino porque en cierto sentido es apropiado para la mente. Así, la unidad, por ejemplo, debe ser un miembro del alfabeto de términos básicos, mientras que rojo, aunque es igualmente simple, no lo sería. La razón para negar este estatus al rojo sería, quizás, que rojo es una propiedad empírica que detectamos no mediante la actividad mental, sino mediante el uso de los sentidos; el rojo, incluso, no es sino el poder de producir cierto efecto en los sentidos[27]. Así pues, mientras que la propiedad de ser rojo no es compleja en el sentido de que no se puede *explicar* a alguien lo que es (sino que sólo se le pueden mostrar ejemplos), tampoco es inteligible, en el sentido de que no podemos usar esta palabra para referirnos a una propiedad (como ser mayor que) cuya captación depende de determinada operación mental (en este caso la operación de comparar los tamaños). Tengo una pequeña duda sobre si Platón creía realmente que los elementos de cada forma eran inteligibles en este último sentido, y sobre si deletrear una sílaba compleja no era simplemente analizarla según sus términos *simples inteligibles.* Hay, creo, bastantes indicaciones de que esto es así. No habría ninguna necesidad, si no, de una doctrina que defendiera que entender es recordar, doctrina que parece finalmente afirmar una especie de afinidad intrínseca entre la mente y las formas. No habría tampoco necesidad de la doctrina posterior (que puede ser encontrada en la *Séptima Carta)* según la cual la comprensión de una forma se adquiere en el instante en el que se percibe la naturaleza interior de algo, y no puede ser transmitida infaliblemente mediante una definición verbal u ostensiva. No obstante, la doctrina de *El Político,* según la cual todas las letras son inteligibles, es ciertamente compatible con la opinión de que cada término no complejo es inteligible, siendo la complejidad la única barrera para la comprensión. La doctrina de que la mente es comparable a un arquitecto seguidor del estilo de Paladio, va por lo tanto más allá de lo que estamos seguros de poder decir. Pero esto no debe preocuparnos demasiado.

Podemos observar que la opinión de que todo lo que está ordenado es intrínsecamente una estructura inteligible, puede considerarse una inferencia natural de los logros de los Pitagóricos en el campo de la música. Los Pitagóricos han demostrado que a menudo hay una correlación entre lo estéticamente satisfactorio por un lado, y lo auténticamente simple por otro. Se ha demostrado, por ejemplo, que dos notas separadas por una octava, son producidas por cuerdas similares sometidas a la

misma tensión, si mide una la mitad que la otra. He aquí un ejemplo de una relación entre la «armonía» que el oído puede detectar, y la proporción, cuya simplicidad agrada a la mente. Observaciones como ésta parecen sugerir que el orden que le ha sido impuesto al mundo, le ha sido impuesto por una mente predispuesta a la «inteligibilidad intrínseca».

Podemos observar también que la concepción de un alfabeto de términos básicos es un desarrollo natural a partir de la definición socrática. Una definición socrática correcta de la X-idad, como hemos visto, es el producto de un análisis a la X-idad en sus elementos. Ahora bien, es, obviamente posible que el mismo elemento E pueda ser un componente tanto de la X-idad como de la Y-idad. Por esta razón, un hombre que crea que es importante buscar definiciones según la forma socrática, fácilmente llegará a creer que el tipo de universales que parecen pedir definición pueden estar compuestos de otros universales más generales e intelectualmente menos oscuros. Sócrates estaba desconcertado acerca de la naturaleza de cosas como la belleza o la justicia, y sin embargo sintió que podía ser posible «conocer lo que son». Pero conocer lo que son sería como dividirlos en elementos, A, B, C, etcétera, de forma que la pregunta «¿pero que es A?» no surja, o al menos no parezca tan desconcertante como la pregunta original: «¿qué es la belleza?». Así, cuando la *prisa* se divide en *una gran cantidad de cosas hechas en poco tiempo*[28], la noción comparativamente opaca deprisa se muestra en función de otras nociones más generales y claras como la *cantidad de cosas, poco, hechas* y *tiempo.* Así si un hombre cree en la validez de la definición de Sócrates, bien puede llegar a creer en la existencia de un alfabeto de términos generales que sean en cierto sentido intrínsecamente comprensibles, y a defender que los complejos universales que requieren definición no son sino funciones complejas de estos elementos intrínsecamente inteligibles.

Creo que ahora está claro que la doctrina según la cual las formas son contrainductivas, es menos alarmante de lo que parecía a primera vista. Pues nos hace pensar que debemos estudiar el mundo de una cierta forma, y nos presagia que un estudio así será *fundamental,* lo cual no quiere decir que sea *inmediato* o con éxito. Pues la doctrina es que cada naturaleza común que existe en el mundo es producto de la inteligencia, y que, por lo tanto, es posible que la inteligencia humana, si actúa de la manera correcta, descubra el proyecto al cual las cosas de este tipo deben conformarse. La pregunta: qué es lo que esencialmente debe ser una vaca, puede ser contestada en sus últimas consecuencias, diciendo simplemente que no habría una clase así de cosas similares a no ser por el trabajo de la inteligencia, y que podemos presuponer que la inteligencia ha trabajado inteligentemente y que el proyecto que ha impuesto a las cosas lo podremos comprender.

¿Quiere esto decir que podemos librarnos del conocimiento empírico

y que podemos intentar comprender el mundo *a priori?* ¿Quiere esto decir que debemos renunciar a intentar conocer este mundo en su totalidad, y consolarnos con el conocimiento de «el mundo de las formas»? Platón ciertamente dijo cosas que sugieren lo primero, e incluso cosas que sugieren lo segundo. Pero no creo que debamos suponer que las polémicas de Platón contra el conocimiento empírico estén dirigidas en contra del conocimiento empírico tal y como lo conocemos, sino contra algo mucho más tosco. A pesar de lo paradójico que Platón le parece a su crítico el Profesor Popper, hay quizás algo en común entre las polémicas de Platón en contra de la observación y las polémicas de Popper en contra del «inductivismo».

Imaginen un doctor que intenta ver qué es lo que le pasa a su paciente. Lo que hace es desplegar sus conocimientos de medicina general de forma que se pueda preguntar qué estado de cosas en el cuerpo puede producir algo suficientemente similar a lo que ve frente a él. Para hacer esto debe decidir qué características de la enfermedad son significativas, y cuales son comparativamente accidentales. Esto quiere decir que debe pasar por alto parte de lo que observa en el paciente, con el fin de concentrarse en el resto; y las características en las que se concentra bien pueden no ser aquellas que parecen ser las más sorprendentes para el observador profano, pero, sin embargo, son seleccionadas por sus conocimientos de medicina general. El doctor, en otras palabras, se acerca al paciente con su mente llena de conocimientos médicos, y no simplemente receptiva a las apariencias. Desde luego presta atención a las apariencias del paciente, pero a la parte de la apariencia que la teoría le hace considerar significativa. Lo que sus sentidos le dicen cuando permanece al lado de la cama, activa sus conocimientos médicos, y éstos son los que seleccionan lo que él considera que son las características significativas del caso.

Este ejemplo no debe ser considerado una descripción exacta de la actitud de Platón frente a la observación inductiva. La parte que, a mi juicio, puede aplicarse, es que si queremos comprender algo, debemos acercarnos a ello con la presuposición de que en ello hay un cierto proyecto que puede ser descubierto, y que tenemos a nuestra disposición, en los recursos de nuestra propia mente, todo lo que se necesita para reconocer dicho proyecto.

Es importante señalar ahora que Platón nunca dijo que nadie conocía las formas ni, incluso, que las conocía el mismo. Sólo defendió que pueden ser conocidas. Podemos conocer, de cualquier propiedad inteligible que pueda ser encontrada en los objetos físicos, o en cualquier especie natural, «lo que es esencialmente». Nunca lograremos por completo este conocimiento si nuestro acercamiento a las cosas es estético en vez de intelectual. Esto es lo que se nos ha dicho. Pero no se nos ha prometido que si adoptamos un acercamiento correcto, consigamos rápidamente la meta deseada. Hay muchos párrafos en los que dice

o implica que conocer qué es algo en esencia sería una gran proeza. Sólo puede conseguirse mediante repetidos intentos (a menudo desafortunados) de definir socráticamente una cosa. Que esto puede ser hecho se deduce del dogma fundamental de Platón, según el cual todo lo que está ordenado lo está según los principios racionales que, puesto que son racionales, han de ser comprensibles para nosotros. Pero Platón nunca sugirió que la función del filósofo sea establecer ciertos axiomas autoevidentes y determinar la naturaleza de las cosas mediante la deducción de sus consecuencias. Sugirió, quizás, que la función del filósofo es ascender con gran esfuerzo hasta que alguno, algún día, sea capaz de presentar la verdad como si fuera un sistema deductivo; pero esta es otra cuestión. Los axiomas de un sistema así no serían «auto-evidentes» en ningún sentido obvio; serían el fruto de los más arduos intentos de entender «lo que es cada cosa».

Así podemos poner fin a este capítulo con la misma advertencia con la que lo empezamos. He intentado caracterizar la actitud mental típicamente platónica. Pero no debemos olvidar que Platón se negó a escribir un manual de Platonismo, que era conscientemente hostil al dogmatismo, y que concebía la filosofía como una búsqueda de la comprensión que no puede ser regida de acuerdo con reglas establecidas y en la que bien puede ocurrir que nadie logre ningún resultado.

NOTAS

1 Para evitar que una traducción indirecta del inglés pueda tergiversar las palabras de Aristóteles, copio literalmente la traducción del griego que ha hecho Patricio de Azcárate para la edición de la colección Austral de Espasa Calpe (N del T.).

2 Creo que algunos eruditos pueden decir que esta exposición de Heráclito es una desfiguración.

3 Para ver la discusión del texto que estamos viendo ver el volumen 2 del *Teeteto.*

4 Esta es mi glosa de la explicación de Aristóteles en su Metafísica 1010 a 12.

5 Las cosas de las que se dice que no son verdad sobre la «belleza» en el *Simposium* 211 a, son una especie de *résumé* de estas argumentaciones.

6 Ver volumen 2.

7 Es significativo que en griego la expresión «el recíproco» se refiere tanto a la propiedad de reciprocidad como a la clase de los actos recíprocos. Este uso del neutro singular para una clase hace que sea fácil considerar a una clase como un individuo, y que se asemejen la justicia e injusticia de la reciprocidad y la grandeza o pequeñez de Jones.

8 Falta Nota 8.

9 Paso por alto el uso de *Einai* como copula para la predicación y las expresiones de identidad.

10 Me parece que el último razonamiento en el *Fedón* nos impide suponer que la circularidad física y la rectitud física puedan a la vez caracterizar al mismo objeto según el punto de vista de Platón; como mucho parecerá que lo hacen. Por lo tanto yo no creo que de hecho apoyara la opinión expuesta en el texto, que puede considerarse la más extremista opinión que pueda atribuírsele con cierta plausibilidad. Sobre ello véase Vol. 2.

11 He intentado encontrarle un poco de sentido a este punto de vista en el Vol. 2, Capítulo 3.

12 *El Político*, 273 d 6.

13 Cf. *Cratilo* 389 a, donde «lo que es una lanzadera» (o la forma de una lanzadera) es descrita con palabras similares.

14 La mente divina crea objetos físicos que encarnan principios inteligibles, pero no crea los principios inteligibles que los objetos físicos encarnan.

15 Algo de discusión sobre esta cuestión puede encontrarse en el Vol. 2, Capítulo 3.

16 Expresiones como ésta o parecidas que implican que el mundo fue ordenado en un momento histórico pasado deben ser tomadas con cierta reserva. Es un tema antiguo y sin decidir si Platón creía o no en un acto de creación definitivo en un tiempo pasado.

17 *Menón* 97 y *Teeteto* 201.

18 He desarrollado con cierto detalle la teoría del conocimiento de Platón en el Vol. 2.

19 i.e. Yo creo que el sentido activo, así como el medio, del verbo *dialegein* está contenido en el adjetivo *dialektikē*.

20 Tomense en cuenta aquí las consideraciones de Platón acerca de la estética en el Décimo libro de la *República*, véanse las próximas páginas 185-7.

21 Una breve discusión sobre este punto puede encontrarse en el Capítulo 3 del vol. 2.

22 Véase la obra de Ross *Plato's Theory of Ideas*, Capítulo XI. Puesto que gran parte de los testimonios provienen de Aristóteles, relata quizás lo que Platón creyó al final de su vida, y no nos puede decir si estos puntos pudieron haber cambiado o no.

23 Estos ejemplos provienen de *Hipias el Mayor* y del *Fedón*.

24 El lector está invitado a comparar esta descripción de las vacas con la descripción de los hombres que se hace en el *Timeo* (brevemente descrita en el Capítulo 2 del vol. 2). Me parece que son muy similares.

25 278 d.

26 Véase vol. 2, capítulo 3.

27 Creo que está claro en el *Teeteto* y en el *Timeo* qué Platón simpatizaba con este tipo de descripción de cualidades secundarias.

28 *Laques* 192.

Capitulo 3

LA «REPUBLICA»

1. INTRODUCCIÓN

Seguramente *La República* es el escrito más conocido de Platón. En cierto sentido es una pena. Hay mucho menos sentido común en la *República* que en *Las Leyes*, muchos menos razonamientos filosóficos que en el *Teeteto* o el *Sofista;* las enseñanzas éticas de *La República* están más claramente presentadas en algunos de los diálogos más breves, sus pasajes metafísicos son casi ininteligibles excepto a la luz del *Fedón*, *Timeo* y otros escritos. Más que en cualquier otro sitio, en *La República* Platón ha asumido el altamente trágico disfraz de Próspero, sólo en una isla encantada, imaginando paradojas magistralmente y arrojándoselas casi desdeñosamente a los forasteros para ver si tienen el suficiente sentido común como para darse cuenta de su propósito. Todos los que no perciben bien el tono de voz, creen inevitablemente que se les están dando vanas opiniones estúpidas referidas sobre todo a la política. No obstante, *La República* merece su fama. La experiencia muestra que es una presentación enormemente efectiva de un punto de vista. En particular es un intento extremadamente afortunado de entretejer lo que pueden parecer ser temas totalmente separados. Nos transmite vívidamente la apasionada confianza de Platón en la relación bilateral entre la teoría y la práctica, debido a lo cual el hombre que vive de mala manera es probable que se equivoque con respecto a la naturaleza del mundo, mientras que el hombre que pierde de vista lo último, es probable que tenga una vida insatisfactoria. Ninguna exposición del pensamiento de Platón sería satisfactoria si dejara de presentar su unidad esencial y nada hay mejor para ello que la propia presentación de Platón en *La República*. Por esta razón haré un breve resumen de *La República* en el presente capítulo.

Predominantemente, aunque no exclusivamente, el interés de los primeros diálogos de Platón se centra en la ética; en sus últimos diálogos el balance cambia. Cronológicamente *La República* fue escrita durante el período intermedio de la vida de Platón, y con respecto a la temática representa el momento de equilibrio por así decirlo, entre el predominio de la ética y el interés metafísico. Discute una gran cantidad de temas, y

como ya hemos dicho, los unifica, pues intenta mostrar cómo el error en un campo puede producir error en otro. La variedad de temas es tan grande que es fácil pasar por alto el tema que los unifica —del cual Platón no hizo una exposición clara.

¿Cual es, pues, el tema unificador? Como cualquier otra pregunta acerca de *La República* también ésta, supongo, es polémica al menos con respecto a los detalles. Sin embargo, espero que haya acuerdo general en que la exposición que se da a continuación es, a grandes trazos, la correcta.

El tema unificador es introducido muy al principio del diálogo cuando al anciano Céfalo se le hace decir (invocando una observación de Sócrates para testimoniar en su favor) que no encuentra que la vejez sea una carga. Contrariamente, la debilidad de los apetitos del cuerpo produce una gran paz. El contraste que aquí se hace entre la «paz», que depende de la abstinencia de los apetitos, y el «placer», que se deriva de su satisfacción, es esencial para el tema unificador. Aunque no con estas mismas palabras, a menos que pongamos comillas a ambos lados de la palabra «placer». Pues es una parte esencial en el argumento de Platón que el placer, en el sentido de algo que nos satisface, que todos buscamos, y cuya ausencia nos hace ser infelices, no puede identificarse con la satisfacción de un apetito. No obstante, todos nosotros tendemos a hacer esta identificación. Nosotros, naturalmente, buscamos la satisfacción de cualquier deseo que podamos tener, y no podemos ver que actuamos locamente al hacer esto (aunque podemos creer que estamos actuando mal en un oscuro sentido). Así pues, todos tendemos a intentar satisfacer nuestros deseos, y con el fin de lograrlo buscamos poder y riqueza. Pero es la búsqueda de riqueza y poder lo que hace que el hombre esté en conflicto con todos los demás, y así se da lugar a la injusticia. El origen de la injusticia, por lo tanto es la identificación del placer con la satisfacción de un apetito.

De tiempo en tiempo surgen hombres de temperamento feliz como Céfalo, y estos hombres son sobrios, y siendo sobrios, estan libres de la tentación de tratar injustamente a los demás. Pero hombres así hay pocos. Si los hombres de temperamento más tumultuoso deben ser alejados de la ilusoria búsqueda del placer mediante la satisfacción y dirigidos hacia la auténtica búsqueda del placer mediante el dominio de sus apetitos, deberemos mostrarles de alguna forma que la búsqueda de la satisfacción es causa no sólo de rivalidades e injusticia, sino que también va en contra de los propios intereses del que tal cosa pretende; pues no creemos que los escrúpulos morales sean lo suficientemente fuertes como para impedir que los hombres persigan lo que consideran que son sus mayores intereses. O, si hombres así no pueden ser obligados a ver que la búsqueda de la satisfacción no es el camino de la felicidad, deben ser sometidos a la disciplina de aquellos que entienden esto. Pero, ¿como se les puede hacer ver que la búsqueda de la

satisfacción es una tontería?, ¿cuáles son los argumentos que convencerán a quienes puedan comprender? La respuesta, según Platón, depende de la imagen exacta de la posición del hombre en el mundo, y por lo tanto de la correcta concepción de la naturaleza del mundo (Esto es algo que está más bien presupuesto que claramente expuesto en *La República*). Pues si la razón imperase en el cosmos, sería razonable suponer que la racionalidad es el rasgo más importante del hombre. Si estuviéramos convencidos de la supremacía cósmica de la razón, podríamos concebir el alma humana como algo esencialmente racional. Si en la práctica el alma parece encerrar deseos y pasiones que difícilmente pueden ser consideradas racionales, podríamos juzgar que estas se debían a la encarnación del alma en el cuerpo. Podemos concebir que la función del alma racional es cuidar de la vida del organismo, y considerar a los deseos no racionales y a las pasiones como algo necesario para el organismo. Así, podríamos argüir, un hombre que no encuentre placer en comer, fácilmente se dejaría morir de hambre, y a un hombre incapaz de sentir ira, le será difícil comportarse en alguna ocasión con la suficiente fuerza y agresividad. De esta forma, podemos decir que los deseos no razonables y las pasiones tienen sus propias funciones, y han de ser satisfechos sólo en la medida en que sean de este modo servidas estas propias funciones. Nuestra auténtica tarea en la vida, podemos pensar, es cultivar nuestra racionalidad. Incluso debemos creer que los que hacen esto serán los que al final estarán en la posición más firme; pues tendrán de su parte cualquier fuerza del universo. Y, por el contrario, aquellos que viven dependiendo de su cuerpo, nadarán en contra de la corriente, y es razonable suponer que las almas que se dejan envolver por la carnalidad serán finalmente sometidas también a una purificación violenta, o, si son incurables, serán condenadas.

Si creemos todo esto, viviremos sobriamente y en paz con nuestro vecino. Pero solamente creeremos en todo esto si creemos que la razón domina en el cosmos. Sin embargo esta creencia fundamental va en contra de las apariencias, y es increíble para quienes juzgan basándose en las apariencias. La tendencia de juzgar basándose en las apariencias es inherente a todos nosotros a causa de la intensidad de las experiencias a través de los sentidos, y es intensificada por la búsqueda de satisfacciones. Parece, pues, que estamos prisioneros en un círculo vicioso; no podemos deshacernos de la tendencia de tener apetito a menos que estemos convencidos de que el universo es racional, y no podemos convencernos de que el universo es racional hasta que no nos deshagamos de la tendencia de tener apetito.

Sin embargo Platón está convencido de que el universo es racional, y de que esto puede ser apreciado por quienes están preparados para llevar a cabo la enorme cantidad de trabajo intelectual que es necesario para conseguirlo. Está convencido también de que hay pruebas de la razón en el mundo, y de que el círculo vicioso al que nos referíamos antes no es

irrompible. Pues de tiempo en tiempo surgen hombres cuyo amor a la verdad no ha sido embotado por confiar en los sentidos y que están preparados para intentar penetrar más allá de las apariencias. Si por una especie de milagro, estos hombres han podido tener un medio ambiente y una educación capaz de consolidar su amor a la verdad, estos hombres, entonces formarán un cuerpo gubernativo capaz de conducir a la comunidad a la búsqueda de la rectitud y por lo tanto de la felicidad. Bajo el mando de aquellos que creen que la razón domina en el universo, la razón será suprema dentro de la comunidad; se pondrá fin a lo que queda de la opinión errónea de que la satisfacción del apetito es la forma de vida propia del hombre; y con ello desaparecerá el origen de la injusticia y la miseria.

Algo así es la hebra que une los diversos episodios de *La República*. Dos explicaciones deben darse acerca de ello antes de que procedamos a ver como se desarrolla la obra. La primera es que, a pesar de que Platón estaba convencido, ahora y siempre, de que la razón domina en el universo, de ello no se sigue que la razón tenga mucho poder en el universo *natural*. En sus últimos años Platón expuso la opinión de que, al menos en la ordenación de las sustancias astronómicas, se tomaron en cuenta las exigencias de la razón[1]; y el *Timeo* hace bajar del cielo a muchos de los detalles de los sucesos naturales de la tierra. Sin embargo, en *La República* la convicción de Platón de que el mundo natural está racionalmente ordenado es más débil posiblemente, y de hecho está menos claramente expuesta. Engañaría al lector si le dejase con la impresión de que es una enseñanza explícita de Platón en la *República* que el mundo natural está ordenado de acuerdo con las exigencias de la razón.

La segunda aclaración que haré acerca de la exposición que he hecho sobre el tema unificador del diálogo, es que podemos ver en seguida, basándonos en esto, que *La República* no intenta hacer una contribución directa a la política práctica. Da, si se quiere, la estructura gracias a la cual puede verse que las actividades de los políticos prácticos son, en su mayor parte, inútiles, pero no apunta directamente hacia estas actividades. Es, por ejemplo, irrazonable inferir que, puesto que Platón mantiene que un cuerpo gubernativo de filósofos tendría que censurar la literatura, quisiera dar a entender con ello la censura de la literatura por parte de un tirano o por un grupo de políticos profesionales. La piedra angular de la bóveda política de *La República* es el papel de quienes creen en la supremacía de la razón.

2. SINOPSIS DEL ARGUMENTO

LA DISCUSION INTRODUCTORIA

El primer libro

El primer libro es muy distinto de los nueve siguientes, pues éstos son comparativamente claros y constructivos, mientras que el primer libro está formado de un cierto número de escaramuzas provocadoras y poco convincentes.

Sócrates quiere saber que es *dikaiosinê; dikaiosinê* se traduce por «justicia», aunque es de hecho más amplia que la de la palabra «justicia», por lo que «rectitud» es, en cierto sentido, una traducción mejor. Sócrates, pues, quiere saber qué es la justicia. Esta es una típica «pregunta socrática» y comparte la oscuridad de todas ellas. La interpretación natural de la pregunta: «¿Qué es la justicia?», es quizás: «¿A qué formas de tratar a nuestros vecinos debe darse el beneplácito?» Es decir, es natural suponer que la fuerza favorablemente valorativa de la palabra «justicia» se da por supuesta y que la pregunta que se está haciendo es la pregunta sobre qué tipo de conducta merece esta favorable evaluación. (La pregunta sobre qué tipo de conducta obtiene de hecho esta evaluación favorable carece de interés filosófico, y no suponemos que Sócrates esté preguntando qué tipo de conducta es comúnmente considerada justa.) Sin embargo, esta espectativa natural no se cumple. Está claro, tal y como el argumento se desarrolla, que todos los que participan en él están de acuerdo sobre qué tipo de conducta esta relacionada con la palabra «justicia» —decir la verdad, pagar las deudas, no intentar superar a los demás, etcétera. Incluso, al final del primer libro, Sócrates se reprocha a sí mismo haberse permitido hacer preguntas acerca de la justicia («¿Es una tontería? ¿Sirve para algo?») sin haber decidido antes qué es lo que es. No se debe dar por supuesto que es digna de elogio o provechosa ni nada así, ni se debe preguntar si son ciertas estas cosas, hasta que se decida primero qué es. De ello se deduce que «justicia» es considerada una expresión descriptiva. Si su capacidad de ser digna de elogio no está connotada por ella, tal y como los participantes de la discusión usan la palabra, entonces no está siendo usada como expresión favorablemente evaluativa, y su significado debe ser determinado por aquello a lo que habitualmente se refiere. Así pues la pregunta «¿Qué es la justicia?» no puede querer decir «¿Qué tipo de conducta merece una evaluación favorable?», sino que querrá decir más bien algo así: «¿Qué es decir la verdad, pagar las deudas, etc, etc?» Esto es, a primera vista, una pregunta desconcertante, porque no es fácil ver que tipo de respuesta se busca —seguramente decir la verdad es decir la verdad, y así sucesivamente para el resto de la lista.

Es natural sugerir que lo que se busca es un cierto tipo de cualidad común poseída por todas las cosas de la lista, o mejor quizás, un único

mandato del cual los mandatos particulares como «Decir la verdad» o «Pagar tus deudas» pueden ser considerados casos especiales o aplicaciones. Sin embargo esto no es suficiente. Considérese la pregunta «¿Qué es el rocío?» Esta puede parecer una pregunta tonta, puesto que todos podemos reconocer el rocío igual que todos podemos reconocer un comportamiento justo. No obstante no es una tontería preguntar qué es el rocío, y es una pregunta que puede recibir una respuesta aclaratoria, una respuesta que nos capacite tanto para comprender cómo para reconocer el fenómeno, para predecir bajo que condiciones debe esperarse que se produzca, etcétera. Está claro que es una respuesta aclaratoria lo que Sócrates está buscando con su pregunta: «¿Qué es la justicia?» Un simple mandato, del cual los distintos mandatos acerca del comportamiento no son sino aplicaciones, de nada le serviría a Sócrates, a menos que no sea sólo una suma de ellos sino que sea una suma aclaratoria. Pero, ¿Qué tipo de aclaración se necesita aquí cuando se trata de una virtud moral y no de un fenómeno natural, como el rocío, lo que se pretende comprender? Evidentemente el tipo de aclaración que Sócrates quiere es aquella que le capacite para responder a las ulteriores preguntas que no permitirá que surjan hasta que la primera pregunta no haya sido respondida, es decir preguntas como si la justicia es una tontería, si sirve para algo, etcétera.

De hecho la razón de Sócrates para preguntar «qué es la justicia» es que quiere convencerse de que es una cosa buena. Incluso se podría expresar esto diciendo que intenta convencerse de si la justicia es realmente justicia —si lo que la palabra comúnmente denota merece la favorable evaluación que la palabra lleva consigo. Más exactamente lo que él quiere es convencerse de hasta qué punto aquello que se hace pasar por justicia lo es realmente. Pues está claro que, a pesar de que Sócrates está convencido de que las reglas de la moral tradicional se basan en las auténticas necesidades de los hombres y merecen ser tomadas en serio, él seguramente no está de acuerdo con todos y cada uno de los detalles del aspecto convencional. Por lo tanto, se da cuenta (podemos suponer) de que debe conocer «qué es la justicia» antes de poder decidir en qué casos particulares son correctas las costumbres. Acepta (aunque teóricamente está dispuesto a ponerlo en cuestión) que el móvil general de la moralidad tradicional es bueno, pero no tiene derecho a admitirlo, ni ningún criterio para diferenciar entre lo bueno y lo malo dentro de la moral tradicional, hasta que no sepa «qué es la justicia» Se da cuenta, podríamos decir, de que para diferenciar la conducta justa de la injusta, la moralidad vulgar ha sido implícitamente guiada por una cierta escala de valores que puede haber sido entendida y aplicada tanto bien como mal. Para decidir hasta qué punto merece ser atacada esta escala de valores implícita y para decidir con cuánta precisión debe ser aplicada, es necesario que sea sacada a la luz y que se explicite. Esta es la clase de aclaración que Sócrates espera recibir preguntando ¿qué es la justicia?

La palabra «justicia» es ambigüa (y lo mismo ocurre con *dikaiosinê*), pues se puede tomar como la cualidad común de todos los actos, instituciones, etc., justos, o se puede tomar por la cualidad común de todos los hombres justos; puede ser un principio de conducta o un patrón de una cierta forma de ser. Los amigos de Sócrates admiten que la pregunta «¿Qué es la justicia?» está dirigida a un principio de conducta, pero al mismo tiempo, a veces, cuando Sócrates intenta responder a su propia pregunta, da la impresión de que lo que busca es un patrón de carácter. En el primer libro hay bastante confusión a raíz de esta ambigüedad. Olvidándonos de ello, sin embargo, podemos decir que la pregunta socrática ¿Qué es justicia?» es un intento de lograr una percepción de la naturaleza interior de la manera de ser cuyo valor ha sido implícitamente reconocido por la moralidad común al aplicar la expresión elogiadora «justo» a aquellos hombres que tienden a comportarse de una forma característica, y que la finalidad de hacer la pregunta es colocarse en una posición en la que se pueda decidir hasta qué punto es preciso esta manera de ser para que merezca ser valorado de esta forma.

Esto es pues lo que la pregunta significa (aunque no pretendo implicar que todo está claramente articulado por Platón). Sócrates primero dirige su pregunta al anciano Céfalo, preguntándole si la justicia puede ser definida como decir la verdad o pagar las propias deudas. Céfalo dice que sí se puede, pero cuando Sócrates pone pegas lo retira, cediéndole el razonamiento a su hijo Polemarco, que es considerado un *bien pensant* aunque no muy inteligente. Polemarco dá una explicación de la justicia basándose en los poetas. Después de unos cuantos pasos, Sócrates le induce a aceptar como la formulación de su posición la proposición: «Justicia es dar lo que es apropiado.» Esta definición ofrece un sólo precepto, del cual, según la opinión de Polemarco, se pueden derivar los distintos deberes de la justicia. Sócrates intenta mostrar que esta explicación de la justicia no es aclaratoria preguntando cual es el tipo de contribución apropiada que el hombre justo como tal sabe cómo hacer. Se representa a Polemarco incapaz de responder a esta pregunta. Lógicamente se trata de una pregunta distinta. Polemarco ha dado una explicación sobre el principio de una conducta justa, mientras que lo que Sócrates busca es lo que es común a los hombres justos —saber como hacer un cierto tipo de contribución apropiada. Incluso se podría preguntar con qué derecho Sócrates dá por supuesto que en los hombres justos existe algo así. Los arquitectos y doctores contribuyen al bienestar de la sociedad pues saben cómo hacer contribuciones apropiadas en sus campos particulares; Sócrates da por supuesto, seguramente sin razón, que los hombres justos contribuyen al bienestar general de una forma parecida.

Obviamente Platón no quiere que creamos que los hombres justos poseen una habilidad especial comparable a las habilidades especiales de arquitectos y doctores. Pero cree que se puede vivir sabia o estúpida-

mente, y que la diferencia entre una vida sabia y una estúpida depende de que se posea o se necesite un cierto tipo de conocimiento, es decir, aquel que se refiere a la naturaleza y a las necesidades del alma. Este es el tema de *La República*. Incluso cree que, si la virtud moral merece el respeto que comúnmente recibe, algo debe tener de bueno; la sociedad debe recibir algún beneficio de la existencia de hombres virtuosos, del mismo modo que lo recibe de los que hacen uso de un conocimiento especial. En muchas partes de los primeros diálogos se señala que no es fácil especificar cual es la contribución que hace la virtud moral, ni es fácil decir qué necesita una sociedad de técnicos eficientes aunque amorales. El también cree que, puesto que hay una contribución especial que los hombres virtuosos pueden hacer, aquello con lo que contribuyen, al ser algo valioso, debe de ser algo que satisfaga ciertas necesidades humanas, y que aquellos que hacen actos virtuosos constantemente, lo hacen porque tienen un cierto conocimiento, o una intuición, de estas necesidades. Así pues, hay una cierta «habilidad», en un sentido vago, que los hombres justos poseen y que les capacita para hacer una «contribución apropiada». Es importante conjeturar que esta «capacidad» sirve para comprenderlo más claramente y así «contribuir» más «apropiadamente». Estas son el tipo de ideas que yacen detrás de la pregunta de Sócrates a Polemarco «¿Es justicia saber cómo contribuir?» Obviamente, se trata de unas ideas muy distintas a las de Polemarco; y como no se hace nada para salvar las distancias entre los dos conjuntos de presuposiciones, no se puede esperar ningún resultado constructivo del razonamiento. Su propósito debemos admitir, no es llegar a un resultado positivo sino mostrar lo diferente que son los puntos de partida de Sócrates de los de un *bien-pensant* normal.

Aunque no puede contestar a Sócrates, Polemarco aún cree que es justo beneficiar a los hombres bondadosos y a los amigos, y dañar a los malvados y a los enemigos. Sócrates, sin embargo, argumenta que puesto que la justicia es algo bueno, no puede hacer nada malo, y no puede por lo tanto implicar hacer daño o perjudicar a nadie. De nuevo aquí el punto de partida de Sócrates es muy distinto del de Polemarco, y de nuevo en esta ocasión tampoco se hace nada para salvar el obstáculo. Lo que está detrás de la afirmación de Sócrates de que la justicia no puede implicar hacer daño o perjudicar a nadie, es presumiblemente la doctrina expuesta en el *Gorgias* del 472 al 480, según el cual aquel que obtiene lo que se merece no puede razonablemente decir que ha sido dañado o perjudicado; pues su trato, si es justo, debe ser beneficioso. Sin embargo, esto (que de nuevo implica la presuposición de que todo lo que sea considerado moralmente elogiable debe ser beneficioso) nos desconcierta. El lector que no decide intentar reconstruir la posición desde la cual Sócrates está razonando, se presta a obtener la impresión de que está razonando muy sofisticadamente.

Sin embargo, en este momento interviene Trasímaco. Es un sofista profesional de segunda categoría con una mente influida por el cinismo. Esta exasperado por la actitud moralista que aprecia en los razonamientos de Platón. Según su opinión, la moralidad es un chanchullo que cualquier hombre clarividente puede ver y exponer. Irrumpe en la conversación con una nueva definición de justicia, según la cual ésta es el interés del más fuerte. Es en esto en donde basa su opinión de que ningún hombre intelectualmente emancipado prestaría a las normas morales más atención de la necesaria para evitar los castigos y desenvolverse en el mundo. El resto del primer libro se reduce a una larga y frecuentemente exasperante argumentación entre Sócrates y Trasímaco, que empieza con la interpretación de la fórmula «la justicia es el interés del más fuerte» pero que pronto se transformará en preguntas sobre si la justicia es una virtud, y una parte de la sabiduría, o si sirve para algo.

A primera vista se puede suponer que cuando Trasímaco dice que justicia es el interés del más fuerte, quiere dar a entender que es justo que el fuerte herede la tierra. Esta es la postura de Calicles en el *Gorgias*. Las normas humanas tienden a reprimir al super hombre; las normas naturales, sin embargo, son distintas, pues la naturaleza crea al débil para que sea devorado por el fuerte. Según la opinión de Calicles, las normas humanas implican un interés ridículo por la debilidad, y la justicia de la naturaleza ha de ser preferida. Trasímaco revela muestras ocasionales de simpatía por esta actitud casi nietzscheana, pero éste no es su punto de vista dominante. Al decir que es justo que el fuerte deba prosperar, Calicles conserva la fuerza evaluativa de la palabra «justo», rompiendo con los impedimentos descriptivos que nos impiden llamar justo al que inhumanamente busca su propio interés. Sin embargo Trasímaco, como ya hemos visto, conserva las asociaciones descriptivas usuales de la palabra, aunque quitándolas su fuerza evaluativa. Por «justicia» entiende una conducta moral convencional, y por ello dice que la justicia es una ingenua tontería. Por ello su fórmula «la justicia es el interés del más fuerte» no quiere decir que es conveniente que el débil sea oprimido por el fuerte. Más bien quiere decir que la única cualidad común a todos los comportamientos convencionalmente considerados justos es que este comportamiento es el que le conviene a los gobernantes, que incluso han inventado todo el aparato de la ética, y con él las etiquetas de «justo» e «injusto», con el fin de obligarnos a comportarnos de la forma que a ellos les conviene. Mientras que Calicles cree que la moralidad convencional es inmoral, Trasímaco cree que la moralidad es una especie de chanchullo. Tenemos nuestros apetitos, y la mayor parte de nosotros nos inhibimos de satisfacerlos por miedo de que incurramos en algo pecaminoso si faltamos a las normas morales. Pero de hecho (siendo las normas morales artificiales) en lo único malo en lo que el que las falta incurre, es en la mala reputación y en el castigo. Por lo tanto, el que sea lo suficientemente inteligente como para evitar estos males, o lo suficientemente fuerte como para pasarlos por alto, no reconocerá ninguna

represión; la injusticia o la aceptación de las prohibiciones es, por lo tanto, una ingenuidad estúpida.

Es fácil ver cual es el papel de Trasímaco en el diálogo. Está en él para representar la postura que *La República* intenta refutar. Platón está convencido de que es necesario justificar la moral. Será intolerante (y con razón) con aquellos que se ocupan de lo que ellos llaman «la moral escéptica», como si él fuese un teórico perverso parecido al escéptico usual, que duda de la existencia de otras personas o del mundo físico. El mundo físico está obviamente allí; las reglas morales no tienen esta misma cualidad de estar ya «dadas». La moralidad es un sistema mediante el cual nos imponemos prohibiciones y se las imponemos a los demás, y a no ser que se pueda demostrar que la raza humana se beneficia de este sistema, debe ser, según la opinión de Platón, arrojado por la borda. ¿Por qué debemos inhibir nuestros impulsos, a menos que pueda demostrarse que cada uno de nosotros sale ganando de la práctica general de inhibir impulsos según unas reglas morales? ¿Cómo puede ser justificada una regla particular a no ser que se demuestre que tiene un lugar en un sistema que al mantenerlo nos beneficiamos? Está es una recusación que Platón considera perfectamente legítima, y *La República* está destinada a mostrar que puede responderse.

Parece claro también que Platón renuncia a enfrentarse a esta acusación de una forma usual. Es decir, que la justificación de las reglas morales consiste en que nosotros no nos beneficiamos por obedecerlas, sino porque los demás las obedezcan. No me conviene tanto que yo no robe, como que tú no lo hagas. Esta es la postura que Trasímaco da a entender cuando dice que la justicia es *allotrion agazòn* (buena para los demás). Está claro que Platón considera necesario mostrar que la justicia es también *oikeion agazón* (buena para uno mismo). A primera vista nos sentimos inclinados a creer que no es razonable. Obviamente, podríamos decir, la moralidad como institución está justificada si todos nos beneficiamos de ella, tanto si el beneficio se deriva de nuestra propia conducta moral como de la de los demás. Sin embargo hay varias posibles respuestas a ello. Una de ellas, quizás, pueda verse mediante la siguiente comparación. Supongamos que dos estudiantes, Smith y Brown, comparten una habitación en un Colegio Mayor, y que Smith desea que en el cuarto haya un ambiente de tranquilidad para estudiar, y Brown que tenga un ambiente de desenfadada alegría. Si Smith se sale con la suya, Brown sale perdiendo, y *viceversa*. Si tenemos que legislar esta situación, ¿cómo lo haremos? Un compromiso no sería necesariamente satisfactorio para ambas partes. Si no lo hay, y si debe supeditarse lo que uno de ellos reclama, ¿cómo debemos decidir cual de ellos debe ser? ¿Es mejor que se sacrifiquen las demandas de Smith, o las de Brown? Parece que debemos intentar responder a esta pregunta preguntando cual sería la mayor injusticia. ¿Es mayor el perjuicio que se le hace a Smith pasando por alto sus peticiones de un ambiente tranquilo y propicio para el

estudio, que el perjuicio que se le hace a Brown pasando por alto sus peticiones de una vida alegre, o *viceversa*? Si podemos demostrar que, a pesar de que Brown *piense* que sería mejor para él que se le dejase hacer todo el ruido que desee, está equivocado de hecho en ello, nos decidiríamos a favor de Smith. Podríamos decir que la regla del estudio en tranquilidad debe ser defendida pues beneficia tanto a los que la quieren defender como a los que no. La sugerencia de Trasímaco (y Glaucon parece defender esta sugerencia al principio del siguiente libro) es análoga, en la situación relacionada con las reglas morales. Aquellos que *obviamente* se benefician de las reglas morales son los débiles. Los fuertes no pueden prosperar en un ambiente que les oprima; ellos prefieren una situación en la cual puedan perjudicar a los demás y ser perjudicados, a una situación en la cual a nadie se le permita dañar a nadie. Hay, por lo tanto, un conflicto entre las peticiones, pues los fuertes piden un mundo nietzscheano y los débiles una «esfera galileana». ¿Cómo decidirnos entre ambos sexos? Si lo que el débil pide beneficia sólo al débil, es difícil, ver por qué debemos decir que resultaría una situación mejor si defendiéramos los deseos del débil frente a los del fuerte. Si las reglas morales le interesan sólo al débil, quizás debiéramos hacer caso a la naturaleza (en cuyo organizado régimen sólo el apto sobrevive) y reconocer que el efecto de las reglas morales es sólo el de facilitarles la vida a aquellos que no tienen capacidad para vivirla. Por esta razón para mantener la validez de las reglas morales, es necesario que demostremos que los fuertes están equivocados al pensar que estarían mejor si no reconocieran ninguna prohibición. Debemos demostrar que ellos se *equivocan* al considerar cual es su propio interés, y que los beneficios obvios que la moralidad confiere a los débiles no son los únicos beneficios que ésta puede ofrecer. El *Gorgias* parece dejar bastante claro que Platón pensó que era posible y a la vez necesario, argumentar de esta forma.

Resulta obvio, pues, el fin con el que actúa Trasímaco. Es menos obvio cual es el fin de la argumentación de Sócrates con él, y en particular por qué se le permite a Sócrates que le haga callar mediante una serie de razonamientos nada convincentes, que a menudo parecen depender de equivocaciones verbales. La respuesta creo que es que, como en el caso de Polemarco, Platón desea, aquí también, demostrar lo distintas que son las actitudes de Sócrates y de Trasímaco. No les permite a Sócrates y Trasímaco ponerse en contacto, porque quiere que veamos que ninguno de los dos entiende las presuposiciones del otro. Las cosas que Sócrates dice tienen sentido gracias a lo que conocemos que es su visión de la vida (del *Gorgias*, y de otras obras), y son auténticos corolarios de esta visión. Sólo cuando su argumentación está ya en un punto avanzado contra Trasímaco, se vuelve sofista. Así, por tomar un ejemplo, hay un razonamiento que llama la atención y que se basa en la ambigüedad de la expresión griega *eu zên* que puede significar vivir bien o prosperar. Para

Sócrates esto no es una ambigüedad, pues cree que nada puede ser considerado prosperidad a menos que consista en vivir correctamente, y por el contrario no puede ser considerado vivir correctamente a llevar una vida que no traiga consigo una auténtica prosperidad. Pero cuando esta identidad es usada contra Trasímaco (que desde luego no aprecia lo que se quiere implicar con ello) se transforma en una ambigüedad y el razonamiento se hace sofista. La lección que debemos sacar de cambios como éste es que ninguno de los que discute entiende la postura desde la cual habla el otro y que ninguno comprende el significado que se le debe dar a expresiones como «virtud» o «tontería», en boca de otro.

De hecho debemos tomar en serio las frecuentes muestras de incomprensión de cada parte con respecto a la opinión del otro. Sin embargo, Platón sabe lo que está haciendo, y podemos dar una descripción de la línea de pensamiento que Sócrates debe seguir y su relación con la postura de Trasímaco. Trasímaco está convencido de que las reglas morales convencionales sirven simplemente para asegurar la vida de las clases más altas, y que, por lo tanto, ningún hombre sensato se devanaría los sesos por ellas. Sócrates está convencido de que algo parecido a las reglas morales convencionales está basado en las auténticas necesidades del hombre, y por lo tanto todo hombre sensato debe tomarlas en serio. Ambas partes están evidentemente de acuerdo en que la cuestión de si las reglas morales deben ser mantenidas o no depende a fin de cuentas de una cuestión de hecho, es decir, la relación entre las reglas y las necesidades humanas. Ambos están de acuerdo en que ninguna regla merece respeto a menos que beneficie a cada uno de nosotros el hecho de ser obedecida por todos. Sin duda Sócrates también está de acuerdo con Trasímaco en que la mayor parte de los hombres pasarían de hecho por alto las reglas convencionales si pensaran que podrían salirse con la suya haciendo esto. Sin embargo, no está de acuerdo con la opinión de Trasímaco de que todos los hombres lo harían, pues existen hombres que prefieren ser virtuosos a buscar su propio interés, y si es sólo por el sentido común (como Trasímaco supone) por lo que cada hombre debe guiarse para seguir sus preferencias, estos hombres continuarían prefiriendo la virtud. Y lo que es más importante, Sócrates no está de acuerdo con la opinión de Trasímaco de que los que actuasen así estarían actuando estúpidamente y sacrificando su oportunidad para ser felices. Está de acuerdo en que un sistema que pide a sus hombres que sacrifiquen su oportunidad de ser felices, no puede ser justificado, pero no está de acuerdo en que la moralidad ordinaria sea un sistema así. Está en desacuerdo con la opinión de Trasímaco de que el hombre que ve que puede salirse con la suya haciendo malas acciones y que de acuerdo con ello actúa así, está persiguiendo inteligentemente su propio bienestar. Según la opinión de Sócrates, todos los hombres (tanto aquellos cuyas preferencias tienden a la virtud, como los que tienden en sentido contrario) sacrificarían su auténtica oportunidad de ser felices si abandonaran todas las prohibiciones. Intenta, por lo tanto, (a menudo con métodos lógicamente muy dudosos) obligar a Trasímaco a aceptar la proposición de que el hombre que se conduce en la vida inteligentemente debe aceptar *algunas* prohibiciones, pues en la búsqueda inteligente de un fin todo hombre evitará todo lo que sea incompatible con su consecución. Por lo tanto, deberán haber algunas reglas de conducta, y una vez que esto esté demostrado, surgirá la pregunta de si las reglas convencionales son o no las correctas. Trasímaco no tiene ninguna garantía para suponer que un hombre emancipado no admitiría ninguna regla, no tendría ninguna norma de conducta que le guiase. Demostrar esto parece ser el fin de las argumentaciones de Sócrates, y su propósito es responder a la pregunta: puesto que ninguna regla puede justificarse si es necesario que todos nosotros en general sacrifiquemos nuestra posibilidad de ser felices, ¿cuáles son las verdaderas reglas que debemos adoptar?

Esto es lo que podemos suponer que Platón hace en el primer libro, no lo que le hace hacer a Sócrates. Lo que le hace hacer a Sócrates es convencer a Trasímaco de hacer una pausa y entonces reprocharle por hacerse preguntas más complejas acerca de la justicia sin primero estar seguro de lo que es ésta. Está seguro de que la justicia forma parte de la sabiduría y de la virtud, pero no tiene derecho a mantener esta opinión hasta que no pueda explicar cual es la naturaleza de la justicia.

REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El Segundo Libro

Una vez rechazados los ataques de Trasímaco, toman el relevo en la discusión los hermanos mayores de Platón, Glaucón y Adimanto.

Glaucón pone la objeción de que no ha sido adecuadamente demostrado que la justicia sea mucho mejor que la injusticia. Empieza por definir lo que quiere que Sócrates demuestre, estableciendo que una cosa puede ser buena de cualquiera de las siguientes tres formas: puede ser buena por su propia causa, puede ser buena por su propia causa y a causa de sus consecuencias, y finalmente puede ser buena únicamente a causa de sus consecuencias. Glaucón está de acuerdo con Sócrates en que la justicia es buena por su propia causa, así como a causa de sus consecuencias, pero observa que comúnmente se considera que es buena sólo a causa de sus consecuencias. Si esto es cierto, entonces, como Trasímaco ha observado, merecería la pena ser injusto si se pudieran evitar las consecuencias morales de la injusticia. Por lo tanto, para refutar a Trasímaco, Sócrates debe demostrar que la justicia es buena, sea cual sea el trato que se le dé al hombre justo, incluso aunque sea perseguido en vez de ser honrado; y esto significa que Sócrates va a tener que decir lo que

son la justicia y la injusticia, y cuales son sus efectos en el alma de los que las poseen.

Este importante párrafo requiere ciertas observaciones. En primer lugar, si observamos los verbos que Glaucón usa para describir las tres formas en que una cosa puede ser buena, veremos que todos ellos son verbos de aceptación, de admisión, elección o deseo; ninguno de ellos lleva consigo la idea de acatamiento o veneración. Por lo tanto, cuando Glaucón dice de la justicia que es buena por su propia causa, no quiere decir con ello que sea «buena por sí misma» en un sentido post-kantiano. Es decir, la idea de que algo debe ser un objeto digno de reverencia sin que sea objeto de un deseo inteligente, nunca se le pasa por la mente. Da por supuesto que no puede ser razonable llamar bueno a algo a menos que se piense que se puede mostrar que cualquiera que entienda lo que esto implica, lo desearía. Está de acuerdo con Sócrates y Trasímaco en que cualquier sentimiento moral de respeto o descontento que podamos tener, merecen ser arrancados de nosotros, a menos que se pueda demostrar que obedecerlos nos beneficia.

En segundo lugar, Glaucón cita los sencillos placeres momentáneos como ejemplo de cosas que son buenas por su propia causa. Hay cosas que son agradables de hacer a causa del agrado que obtenemos de ellas. Por lo tanto de esto se sigue que elegir una cosa a causa del agrado que inmediatamente trae consigo es elegir una cosa «por su propia causa» y no «a causa de sus consecuencias». ¿Qué es lo que Glaucón quiere decir cuando habla de elegir algo por sus dos causas? Los ejemplos que pone son el pensamiento, la vista y la salud, y estos ejemplos parecen aclarar suficientemente lo que quiere decir. Pues son actividades o estados de los que disfrutamos tanto por ellos mismos como con lo que nos permiten hacer o disfrutar. Por lo tanto, cuando Glaucón dice que la justicia es, en su opinión, buena, tanto por su propia causa, como a causa de sus consecuencias, quiere decir, o debe querer decir, que un hombre perspicaz eligiría aficionarse a la justicia tanto a causa de la felicidad que trae consigo ser justo, como a causa de la felicidad que proviene de las cosas que la justicia nos permite hacer o disfrutar. Finalmente sus ejemplos de cosas que son buenas sólo a causa de sus consecuencias, son cosas como el ejercicio físico y la cirugía que son en sí desagradables, pero que llevan consigo cosas que disfrutamos, como la salud. De todo ello se sigue que, cuando Glaucón dice que la justicia es buena por su propia causa y a causa de sus consecuencias, las consecuencias que tiene en mente no son precisamente las mismas que la gente vulgar imagina cuando dice que algo es bueno sólo a causa de sus consecuencias. Pues la gente vulgar opina que nos perjudicaría actuar con justicia, si no fuera por las recompensas que obtiene el justo y los castigos que le sobrevienen al injusto. Pero estas no son las consecuencias de la justicia que Glaucón tiene en mente, pues como él y Adimanto puntualizan, éstas son consecuencias no de ser un hombre justo, sino de ser considerado así.

Con la expresión «consecuencias de la justicia» Glaucón debe referirse, creo, a las cosas que se obtienen como resultado de ser justo —la capacidad, por ejemplo, de aceptar un secreto sin sufrir constantes tentaciones de traicionarlo. Lo que él cree y lo que le pide a Sócrates que demuestre, es que la integridad de carácter merece ser ambicionada por su propia causa y también a causa de las posibilidades y libertades que la *integer vitae* deriva de su integridad —sea lo que sea lo que los hombres le hagan.

En tercer lugar debemos darnos cuenta de que Glaucón le pide a Sócrates que pruebe una versión muy fuerte de la tesis de que la justicia es mejor que la injusticia. Le pide que demuestre que en cada uno de los casos, un hombre justo, a pesar de cómo los demás se comporten con él, es mejor que el injusto. Para mostrar que las reglas morales están justificadas, no es necesario demostrar algo así. No es necesario demostrar que el hombre justo que es torturado hasta la muerte, sale ganando en felicidad a causa de su justicia. Es sólo necesario mostrar que *en general* el justo es más feliz que el injusto. Para ello es suficiente mostrar que las reglas morales tienen un fin, y que de su mantenimiento nos beneficiamos; y pensar que esto es así dará al hombre justo, que se encuentra en la adversidad, un motivo razonable para soportar los tormentos en vez de traicionar a las reglas morales, cuya obediencia nos beneficia a todos. Para demostrar que sembrar las semillas merece la pena, no es necesario demostrar que cada una de las semillas germinará, sino sólo que eso es lo que ocurre en general. Es, desde luego, posible argumentar que es mejor poseer la justicia que la injusticia en todos y cada uno de los casos y sea lo que sea lo que le ocurra al hombre justo. Pues un hombre puede pensar que la deshonestidad es tan repugnante, que prefiera aceptar cualquier sufrimiento, por grande que sea, con tal de no ser culpable de una mentira. Pero difícilmente podrá decir que la honestidad trae consigo una felicidad mayor pase lo que pase. El mártir puede desear apasionadamente ser fiel a su causa, pero difícilmente puede decir que serlo le hace feliz; le place, en el sentido antiguo de la palabra, pero no le produce placer. Es difícil decir hasta qué punto, cuando Glaucón expone la tesis de que la justicia es buena, es ésta equivalente a la tesis de que la justicia nos hace felices. Ciertamente se propone que la tesis de que la justicia es algo bueno, sea equivalente a la tesis de que la justicia es lo mejor que se puede escoger; pero como hemos visto, un hombre puede elegir algo que sabe que no aumenta su felicidad. Que Sócrates encuentre oportuno argumentar en el noveno libro que la vida de un hombre justo es más agradable que la de ningún otro, parece sugerido, aunque no implicado, por un intento de responder a lo que Glaucón le había preguntado, mostrando que la justicia es lo mejor que se puede escoger *porque* nos hace felices. De hecho hay dos cosas que razonablemente pueden pedírsele a Sócrates que haga, y es posible que

Platón las haya mezclado. Se le podría pedir que muestre, como hemos dicho, que la moralidad tiene un fin, puesto que es cierto que en general una vida justa, es más feliz que una injusta. O se le podría pedir que caracterizara justicia e injusticia de forma que tendamos a despreciar la injusticia y escojamos la justicia, sean cuales sean sus consecuencias. Como hemos visto, Glaucón no da ninguna indicación de que con la expresión «demostrar que la justicia es buena» quiera dar a entender: «impulsarnos a reverenciar la justicia». Por otra parte, parece que pide que se demuestre que la justicia es buena en todos y cada uno de sus casos, lo cual no puede demostrarse si ser bueno significa traer siempre consigo la felicidad (siempre que nos fijemos únicamente en esta vida). Es probable, creo, que Platón no se haya dado cuenta de que para mantener las reglas morales es suficiente mostrar que una vida justa es en general una vida feliz; y que él ha pensado que es necesario razonar que esto ocurre, no en general, sino en todos y cada uno de los casos; y que ha considerado que es posible argumentar esto tanto porque ha confundido la tesis de que una vida justa es una vida feliz con la tesis de que una vida justa es lo mejor que se puede elegir, y también porque en su propio proceso de pensamiento, no ha prestado atención a esta vida, aunque somete a Sócrates a esta limitación en la mayor parte del diálogo.

En pocas palabras, pues, lo que Glaucón pretende que haga Sócrates es que demuestre que el hombre que elige cultivar la justicia, está escogiendo lo mejor, tanto a causa de la felicidad que trae consigo su posesión, como por la felicidad que traen consigo las cosas que ella nos capacita para hacer y disfrutar. Glaucón, por lo tanto, expone de modo más claro la tesis de Trasímaco, de la siguiente forma (de hecho no es precisamente la tesis de Trasímaco la que Glaucón expone; es una versión históricamente más plausible del origen de las reglas morales, derivándose de ella la misma lección): por naturaleza es bueno actuar injustamente (esto es, desestimar los deseos de los demás), pero es malo ser tratado injustamente. Por esta razón, el débil, que constituye la mayoría[2] en cualquier sociedad, ha instituido un compromiso, es decir, la ley y las costumbres, con el cual pierde la oportunidad de actuar injustamente, pero adquiere protección en contra de la injusticia que pueda sufrir. Nadie, sin embargo, que piense que pueda pasarlo por alto se someterá a este compromiso, a menos que crea, como creen Sócrates y Glaucón, que es preferible la justicia a la injusticia, sea lo que sea lo que le ocurra al hombre justo. Adimanto añade a esto que la razón de que esta verdad sea casi universalmente desconocida, es debido a que los padres y demás personas siempre presentan argumentaciones a favor de una conducta justa en términos exclusivamente de lo que la sociedad, o los dioses, estarían dispuestos a hacerle al injusto. Esto implica que no merece la pena ser justo cuando ya se posee reputación de justicia, y permite, a quienes piensan que se pueden defenderse de la sociedad, o ablandar a los dioses, imaginar que pueden hacer lo que quieran. Para

demostrar que esto es un error, Sócrates debe describir justicia e injusticia, y sus efectos espirituales.

LA PRIMERA PARTE DE LA RESPUESTA DE SÓCRATES

La construcción de una ciudad justa

Preparado así su trabajo, Sócrates propone investigar como el nacimiento de una ciudad puede mostrar al mismo tiempo como surge la justicia. Hace esto, dice, porque una ciudad es una unidad mayor que un hombre, y sus rasgos, por lo tanto, se pueden distinguir mejor. Dos puntos deben ser señalados acerca de su actitud. En primer lugar, Sócrates presupone claramente que la respuesta a la pregunta: «¿Por qué es bueno tener ciudades?» se aclarará con la pregunta: «¿Por qué es bueno tener reglas morales gobernando nuestro comportamiento con los demás?». En segundo lugar, cuando habla de una ciudad justa, se refiere claramente a una en la que se mantengan relaciones apropiadas entre sus ciudadanos, en vez de una ciudad que actúe con justicia con las otras ciudades. Más tarde se dirá que un comportamiento correcto frente a los demás depende de unas correctas relaciones internas (442-3), y esto será aplicado tanto a los individuos como a las ciudades. Esencialmente el hombre justo es un hombre internamente moderado, de cuya moderación proviene su comportamiento.

Sócrates, pues, empieza a construir su ciudad ideal. El principio en el que se basa implica que el fin de vivir en comunidad es que gentes con distintas habilidades pueden así suplir las necesidades de los demás, y que por lo tanto una comunidad estará bien ordenada sólo si se conforma a este principio. Su comunidad ideal es, por lo tanto, algo muy simple, formada justo por las personas suficientes para que se lleven a cabo los oficios necesarios, dedicando los días a su trabajo, y las tardes a las diversiones sobrias propias de la primitiva simplicidad de la tradicional Edad de Oro. Glaucón, sin embargo, protesta diciendo que nadie se acostumbraría a algo tan austero, y pide algo que convenga a los tiempos modernos. Sócrates objeta que la comunidad de Glaucón pretende no es una auténtica comunidad; es antinatural y está podrida. Sin embargo admite tomar una comunidad así, basándose, para aceptarla, en el principio de que incluso un organismo comparativamente poco saludable puede ser hecho funcionar si se somete a una estricta disciplina.

Hay una moraleja en este falso principio. Para Sócrates y para Platón, para que una vida sea feliz, ha de ser autodisciplinada y austera. La austera ciudad de Sócrates no sería justa en el sentido exacto, pues la justicia implica un equilibrio entre peticiones en conflicto, y los hombres de la ciudad ideal habrían aceptado la única vida que no trae consigo

conflictos. Por lo tanto, la ciudad austera no serviría para el programa pensado para *La República*. Pero la lección es que Platón no considera a la autoritaria comunidad que describe como la ideal, como a menudo la llama; la ciudad ideal era la ciudad austera, y la ciudad autoritaria un *pis aller* necesitado para la persistencia del poder. En estos momentos de pesimismo[3], Platón creía que los hombres nunca podrían escapar de la consecuencia de su estupidez al permitirse tolerar deseos cuya obtención trae consigo conflictos con los demás. En momentos de comparativo optimismo está dispuesto a admitir que es posible, aceptando la más estricta disciplina, que se libren de las peores de dichas consecuencias; pues la disciplina autoritaria no es buena en sí misma, sino como medicina que deber ser tomada por el que está acostumbrado a complacer sus deseos.

La lujosa ciudad de Glaucón sería grande, tendría ambiciones territoriales, y necesitaría un ejército; y según el principio de que hombres de distintas habilidades deben hacer un trabajo distinto, sus soldados serían profesionales. Este es el quid de la historia; porque sólo a un hombre con una naturaleza excepcional se le puede confiar que haga un buen soldado sin que se convierta en una amenaza para la comunidad, y un hombre así también necesita una educación especialmente cuidadosa.

Educación

Esta se usa como un hito sobre el cual se puede levantar una discusión sobre educación, y sobre el efecto cultural de la literatura, la música y el entrenamiento físico.

a) *Literatura.* El texto principal de la educación griega eran los poemas de Homero, con los cuales se esperaba que los niños adquirieran no sólo el arte de leer, sino los relatos oficiales sobre los dioses, y los rudimentos de un buen comportamiento. Platón obviamente creía, como otros ya habían creído desde la época de Esquilo, que los efectos teológicos y morales de la literatura homérica, tomados en serio, dejaban mucho que desear, sobre todo a causa de la habilidad mágica con la cual Homero crea su mundo de caballeros barbáros. Sócrates expone sus críticas (en un párrafo que recuerda un poco a uno de G. B. Shaw pinchando a Shakespeare) mediante propuestas de expurgar a Homero. La expurgación estaría dirigida por dos principios. El primer principio destierra todos los párrafos que falsean (esto es, antropomorfizan) las doctrinas acerca de los dioses; el segundo principio destierra a todos los párrafos que tienden a estimular una conducta vil, párrafos por ejemplo que tiendan a hacer a los hombres cobardes mediante descripciones deprimentes acerca de la vida futura. Este segundo principio se comunica en un párrafo que expresa serias dudas acerca de la posibilidad de que un hombre, que sea actor, sea bueno.

En esta discusión (que continúa en el tercer libro) el propósito de Sócrates es eliminar de la literatura todo lo que pueda llevar a error, o que tiene como efecto la mala propaganda. No confundirá el principio de «el arte por el arte», con el principio según el cual cualquier cosa que sea bella o prácticamente hecha merece el derecho de existir tanto si tiende, como si no, a perjudicarnos moralmente. Su intolerancia con esta opinión merece ser tomada en serio; no puede ser desechada recitando una serie de dogmas en contra de ella. Lo que merece una atención menos seria es la ingenua psicología de Sócrates al implicar de sus principios. Da por supuesto que intentamos ser como los personajes que admiramos en los libros; y esto no es cierto.

Tercer libro

b) *Música.* La discusión acerca de la música se basa en una doctrina repetida más detalladamente en el Segundo Libro de *Las Leyes*, según la cual hay una correlación entre ciertos tipos de melodía y ritmo por una parte, y ciertos tipos de carácter por otra. Dando esto por supuesto, es fácil ver que las formas degeneradas deben ser expulsadas de la ciudad. El principio que está detrás de todo esto se generaliza entonces. En cada arte y oficio lo que se produce puede ser rítmico y armonioso, y hay una correlación directa entre ritmo y armonía (o al menos entre ciertos tipos de ritmo y armonía) y la integridad moral. Rodear a un niño de objetos armoniosos es crear en él un gusto por la armonía; y puesto que un buen comportamiento es un comportamiento armonioso, esto supone predisponerle a adoptar la virtud como forma de vida.

La discusión finaliza con la afirmación de que el fin de la educación es capacitar al hombre para reconocer los distintos tipos de integridad moral en sus distintas configuraciones, y su influencia tanto en grandes cosas como en cosas pequeñas. En otras palabras, el hombre bien educado ha sido condicionado, mediante la armonía, a reaccionar a favor de todo lo que sea armonioso, y por lo tanto correcto, en su forma de vida y en la ejecución de las artes. La educación a este nivel es la creación de un buen gusto, no a costa de inculcar una teoría, sino que es el resultado de un medio ambiente de buen gusto. Más tarde aprenderemos que es necesario que haya ciertas personas en la comunidad que entiendan la teoría, al menos en la esfera moral.

c) *Entrenamiento físico.* Platón hace que la discusión acerca del entrenamiento físico sea ocasión para atacar con fuerza a doctores y juristas, y aquellos ricos perezosos cuya autotolerancia permite la proliferación de dichas profesiones. Algunas poco benévolas opiniones acerca de la enfermedad crónica culminan en el principio de que debe dejarse morir a los enfermos crónicos y debe matarse a los que posean una enfermedad

crónica del alma. Aquí se adquiere algo más que una simple ojeada de la parte más inhumana de la civilización griega.

Los comentarios de Sócrates acerca de sus propósitos educativos nos muestran que el propósito de combinar el ejercicio físico y el cultural no es el que comúnmente se supone —el ejercicio físico para beneficiar al cuerpo, y el ejercicio cultural en beneficio del alma. Contrariamente, el bien del alma es la finalidad de ambos tipos de ejercicios. La educación cultural está destinada a fortalecer la parte racional, el ejercicio físico para fortalecer la espiritual, y el equilibrio de ambos tipos de entrenamiento está destinado a equilibrar los dos elementos, de forma que un hombre no sea demasiado fervorosamente amante de la cultura a expensas del espíritu, ni demasiado fervorosamente defensor del honor a expensas de la sabiduría.

Las clases dirigentes

Con está discusión acerca de la educación se pretendía formalmente hacer una descripción del entrenamiento de la casta militar o de los «guardianes» que se requerían en la enardecida ciudad, aunque a menudo rebasa sus límites. Volvamos de nuevo a la creación de la ciudad, y preguntemos quién la debe gobernar. Platón da por supuesto que los gobernantes deben ser elegidos entre los soldados, basándose presumiblemente en que los soldados tienen el poder. El principio de selección es, como siempre, elegir a los que sean más apropiados para el trabajo, lo que en este caso significa, los más capacitados para preservar de todas las tentaciones la convicción de que siempre debe hacerse lo que vaya en pro del interés de la comunidad.

Elegidos hombres así (no se nos dice por quien, ni cómo) y sometidos a pruebas durante toda su vida, afianzamos su autoridad mediante la propaganda. Todo el mundo debe creer en una fábula fenicia según la cual los hombres tienen distintos metales en sus almas; y aquellos que tienen oro deben gobernar. En general, aunque no sin excepción, las clases deben enseñar la verdad; las excepciones han de ser fomentadas o evitadas según el caso.

Este es uno de los párrafos en el cual Platón deja claro que *La República* no intenta contener un programa político práctico. Intenta, desde luego, ser apropiado para los políticos prácticos, pero útil como *Utopia, Erewhon* o *1984*, y no como un manifiesto para la elección de un partido político. Platón cree que los que son competentes para gobernar deben gobernar, y deben gobernar con el consentimiento de los gobernados. Hasta este punto todos podemos estar de acuerdo, pero cuando hacemos la importante pregunta práctica sobre cómo debe obtenerse dicho consentimiento, contesta que no tiene ni idea, y continua con su historia.

A continuación Sócrates prescribe a sus gobernantes y soldados una vida personal austera, en cuarteles, sin posesiones privadas, con el fin de que no se conviertan en una clase económica en conflicto con el resto de la comunidad.

Cuarto Libro

Adimanto entonces se queja de que Sócrates no fomenta que los gobernantes sean felices. Sócrates se pregunta, al contestar, si esto es cierto, y dice que, aunque fuera cierto, su propósito es crear una comunidad feliz, no una clase social feliz, para que la justicia pueda descubrirse en una comunidad así. Es interesante señalar que Sócrates dice que están intentando describir una comunidad *feliz,* pues de hecho están intentando describir una sociedad eficientemente ordenada. Da por supuesto que la felicidad depende de un orden racional, y que nuestras dificultades son debidas al desorden. Afirma esto ahora, y continua con algunas reflexiones acerca de los efectos nocivos debidos tanto a la riqueza como a la pobreza, y de la importancia de la unión para una ciudad.

Platón, entonces, desecha el tópico de la legislación (por el que la Academia estaba muy interesada y que las *Leyes* divulgarian) con la reflexión de que la única indicación que debe darse a los gobernadores es que deben preservar la educación prescrita, que no deben permitir ninguna innovación en el campo del entrenamiento físico y de las artes. Según esto, mantener la rectitud es mantenerla a lo largo de toda la vida. Si los gobernantes hacen esto, no necesitarán ninguna guía en los detalles de la ley civil o militar; las mejores leyes son inútiles en una ciudad mal constituida, mientras que en una ciudad bien constituida cualquiera puede hacerlas.

Con una última estipulación, según la cual la materia religiosa debe ser determinada por el Oráculo de Delfos, la fundación de la ciudad está completa. Habiendo sido construida sobre el principio racional de que cada uno de sus miembros debe contribuir con lo que está más capacitado para hacer, poseerá presumiblemente todas las virtudes que puede tener una comunidad que no renuncie al lujo.

El bien de la ciudad

Vuelven, por lo tanto, a la pregunta de cómo una ciudad llega a poseer «todas las virtudes». Dan por supuesto que significa: sabiduría, valentía, templanza y justicia. Esta es una enumeración standard de las buenas cualidades humanas. El tercer punto en la enumeración, que yo he traducido por «templanza», se llama en griego *sofrosine,* una palabra

de la cual no hay equivalente preciso. Significa una especie de conocimiento de sus propias limitaciones y flaquezas, a la luz de la cual el hombre se hace modesto, apacible, moderado y sobrio. Esto nos parece un amplio campo de cualidades, y difícilmente admitiremos que todas ellas son ramificaciones de una misma raíz. Aquí, sin embargo, como en el *Carmides* y en otros lugares, pone tanta confianza en la inducción del sentido común que ha encontrado un único nombre para este campo de cualidades, como para admitir que tienen una naturaleza interna común.

Admiten que una ciudad racionalmente ordenada debe poseer todas las virtudes, y la pregunta que hacen es como llegan precisamente a poseer cada una de ellas. Platón utiliza esta investigación para ser un poco más positivo de lo que ha sido en sus escritos más breves acerca de la intelectualista teoría del bien que ha heredado de Sócrates, es decir, la teoría según la cual toda la maldad es involuntaria, pues ninguna cualidad será considerada maldad a menos que dañe a quien la posea, y nadie adquiriría deliberadamente una cualidad que sabe que le perjudica. La maldad, pues, es el resultado de tener ideas equivocadas, y la bondad de tener ideas correctas acerca de la vida.

La sabiduría de la ciudad, obviamente, depende de sus gobernantes, y consiste en su conocimiento de cómo los ciudadanos deben comportarse entre sí, y de cómo debe comportarse la ciudad con las otras ciudades. De qué depende este conocimiento es una cuestión que no saldrá a relucir hasta algún tiempo después. Así pues, la sabiduría de la comunidad depende de una parte de la comunidad, como, debemos entender, la sabiduría de un hombre depende de una parte de sí mismo: su inteligencia.

Igualmente la valentía de la ciudad es en realidad la valentía de sus soldados, y su valentía es su capacidad de preservar de toda tentación las creencias impartidas por las leyes por medio de la educación, y que se refieren a lo que debe temerse y a lo que no. Sócrates describe el proceso a través del cual estas creencias se imparten mediante la metáfora del tinte; o, en otras palabras, un tipo de condicionamiento por medio de la «armonía» y del ejercicio físico. Lo que se implica con esto es que a pesar de que, en principio, se puede razonar, y por lo tanto se puede conocer qué es lo que se debe temer (sobre todo comprendiendo la naturaleza y el destino del alma, y el efecto sobre ellas de las distintas cosas que el hombre puede hacer o sufrir), sin embargo, en hombres con una inteligencia limitada, como los soldados, las ideas correctas deben ser introducidas mediante un condicionamiento a la hora de la educación, en vez de mediante un razonamiento. Esto significa que, en su caso, la verdad es fruto de la «creencia» más que del «conocimiento»; pues según el lenguaje de Platón el conocimiento depende de la visión racional de la naturaleza interior del objeto en cuestión.

La templanza, continúa Sócrates, significa la hegemonía de los mejores elementos, el orden que resulta de la hegemonía de aquellos deseos

que son «simples» (con lo que yo creo que quiere decir que son coherentes), moderados y razonables. Esta hegemonía está reafirmada en la ciudad gracias a la conformidad entre todas las clases sociales acerca de quién debe gobernar. En esta descripción de que es lo que hace que la ciudad tenga templanza, hay dos puntos que se deben señalar. El primero es que el consentimiento de los gobernantes es esencial para el bienestar de la ciudad. Una ciudad no está bien gobernada porque tenga éxito al sofocar todas las rebeliones, ni puede considerarse que un hombre tiene templanza mientras siga estando poderosamente inclinado a permitirse estúpidos excesos. El segundo punto es que la hegemonía no es de la razón sobre el deseo, sino de los deseos razonables sobre los irrazonables. La templanza de Platón no es una victoria kantiana de la razón sobre las tendencias; es la hegemonía de las tendencias razonables. Para Platón es igualmente cierto decir que el bienestar depende de tener ideas correctas, que decir que depende de tener deseos correctos. El bienestar es el producto de entender lo suficientemente bien la vida como para ver qué es digno de ser deseado; y se da por supuesto que ver que X debe ser deseado, es equivalente a desearlo. Entender las condiciones en que se vive la vida, es, por lo tanto, desear vivirla rectamente; pues «rectamente» significa «de forma tal que un hombre pretenda sólo lo que es digno de pretenderse». En aquellos que no pueden entender las condiciones en las que se vive, el proceso puede ser llevado a cabo si los deseos correctos son teñidos mediante la educación. Tanto mediante el conocimiento racional o mediante el condicionamiento educacional, los deseos sensatos pueden adquirir la hegemonía, y cuando esto ocurre, se ha adquirido la templaza.

La única cosa que queda, y de la cual puede pensarse que depende la justicia, es el principio sobre el cual la ciudad fue construida, y que hace que sean posibles los otros méritos. La justicia, por lo tanto, se basa, en cierta forma, en el principio según el cual cada hombre debe hacer el trabajo para el cual está naturalmente adaptado. Puesto que esto concuerda con una interpretación de un dicho popular según el cual la justicia es atenerse a nuestros propios asuntos, es provisionalmente adoptado.

El punto de vista provisional, según el cual la raíz de la justicia es el principio de que cada uno debe hacer su propio trabajo, debe ser puesto a prueba haciendo dos preguntas: a) Si hay alguna forma análoga de que un individuo sea justo; y b) si una ciudad (o un individuo) así ordenado sería capaz de comportarse en la forma comúnmente considerada justa. A menos que ambas cosas sean ciertas, no puede afirmarse que la esencia de la justicia haya siso descubierta.

El bien individual

Un individuo sólo puede ser justo, de forma análoga, si hay en el individuo, lo mismo que en la ciudad, distintos elementos que tengan distintas funciones naturales. Es evidente, nos dice Sócrates, que hay tres «vidas», o tres tipos de temperamento —la vida de la sabiduría, la vida del honor, y la vida adquisitiva. (Esta es la doctrina pitagórica tradicional). Estas tres vidas corresponden en cierta formas a las tres clases sociales de la ciudad. Los gobernantes constituyen la inteligencia de la ciudad, y así corresponde a aquellos que aprecian las cosas de la mente; los soldados constituyen el «espíritu» de la ciudad, y así corresponde a aquellos que buscan la gloria; los productores atienden a las necesidades biológicas de la ciudad y así comprende, en cierto modo, a aquellos que se preocupan de buscar la satisfacción de estas necesidades, aunque no se puede inferir de ello que todos los productores llevan una vida carnal desaforada —si lo hicieran la ciudad carecería de templanza—. Sócrates nos dice que es obvio que existan estos tres tipos de hombres —amantes del honor, amantes de la sabiduría y amantes de los bienes materiales—. Lo que es difícil, nos dice, es saber si, cuando realizamos una acción que pertenece a uno de estos tres tipos, la realizamos «con la totalidad del alma» o si, por el contrario, una acción de un tipo es llevada a cabo con una «parte» o una «especie» del alma, y una acción de otro tipo con otra.

La argumentación que sigue es intrincada y no puede ser adecuadamente resumida aquí[5]. Brevemente lo que ocurre es esto: Sócrates comienza con una advertencia (que se repite en el sexto Libro y se explica con cierta extensión en el Décimo) de que no pueden esperar establecer con precisión ninguna conclusión sobre este punto siguiendo los métodos que ellos han adoptado en su conversación. Quiere decir, quizás, que no se pueden establecer conclusiones especulando acerca de un tema sin antes contestar a la pregunta de que es la cosa que está en discusión; ellos deberían haber preguntado qué es el alma antes de empezar a preguntar si contiene o no tres elementos diferentes. Está de acuerdo, sin embargo, en llevar la discusión a un nivel no científico. Estableciendo el principio de que un objeto dado A no puede tener con un objeto B dos relaciones contrarias al mismo tiempo, muestra, que si se considera al alma como algo unitario, la existencia de conflictos espirituales va en contra este principio. Toma en primer lugar el tipo de conflicto en el cual el apetito hace que el hombre haga algo que otra parte de él le impide hacer, donde el factor inhibidor surge «fuera de cálculo». Así, quizás, un hombre con hidropesía, cuya dieta no le permita tomar líquidos, puede estar sediento y beber, pero se negará a hacerlo por el conocimiento de que le sería perjudicial. Puesto que la misma cosa no puede ser a la vez favorable y desfavorable a la misma acción, se sigue de ello que el elemento racional (o aquel en virtud del cual tendemos a actuar prudentemente) y el elemento apetitivo (o aquel en virtud del cual

tendemos a satisfacer los deseos orgánicos) deben de ser dos cosas distintas.

Sócrates alude a continuación al tipo de conflicto en el cual toda, o parte de la resistencia al apetito, viene ofrecida no por la prudencia, sino por una actitud emocional como el disgusto, y en el cual, si se sucumbe al apetito, la actitud emocional se transforma en indignación con uno mismo por las propias bajezas. Dichos conflictos muestran que el elemento emocional (o aquel en virtud del cual tendemos a actuar de forma que se mantenga nuestra dignidad) no puede ser identificado con el elemento apetitivo. Sócrates continúa argumentando que el elemento emocional normalmente está unido al elemento racional; nuestra dignidad se ofende cuando hacemos lo que la razón nos dice que no hagamos, nuestra indignación surge cuando nosotros u otro sufre lo que la razón nos dice que es una injusticia. (Más tarde aprendemos que el elemento emocional no siempre cumple su función natural de dar fuerza a las opiniones del elemento racional; por ejemplo, un hombre avaro puede estar hasta tal punto corrompido que sólo se indigna consigo mismo cuando pierde la oportunidad de ganar dinero. Pero aunque la función natural del elemento emocional es servir como soporte para el elemento racional (como la función de los soldados es servir como soporte de los gobernantes) ambos no se identifican. Pues, en primer lugar, la fuerza del elemento emocional en diferentes organismos no es directamente proporcional a la fuerza del racional (siendo el primero más fuerte en los animales y en los niños pequeños y más débil el último); y, en segundo lugar, pueden darse conflictos entre estos dos elementos, pues la razón tiene a veces que reprender y refrenar a las pasiones. De todo ello se sigue que el elemento racional, el emocional y el apetitivo son tres entes distintos, que pueden dirigirse hacia tres direcciones distintas.

Anticipando una más completa discusión acerca de esto en un capítulo posterior (loc. cit.) diremos que la moraleja de esta argumentación es que las actividades, deseos, y tendencias que constituyen el alma pueden ser agrupadas en tres distintos tipos, cada uno de los cuales tiene un origen distinto, y normalmente tienden a una forma de vida diferente. Hay unas actividades e impulsos que se derivan de la auténtica naturaleza del alma como ser espiritual, y que nos incitan a la vida intelectual y a la ordenación inteligente de nuestra vida sobre la tierra. Pero hay también algunas actividades e impulsos, para los cuales un alma ha de estar capacitada cuando se encarna, y éstos pueden ser divididos en dos tipos. Existen aquellos que se correlacionan con ciertas emociones características; éstos nos incitan a la búsqueda del honor; corresponden a los soldados en la comunidad, en la cual sirven como ayuda para el elemento gobernador en el control de los apetitos, y también capacitan al hombre para actuar agresivamente en contra de otros hombres. Finalmente existen aquellas actividades e impulsos que son necesarios por las necesidades biológicas del cuerpo, que nos incitan a una vida adquisitiva

y cuya función es la misma que la de los productores en la comunidad[6]. Todos ellos son elementos distintos que existen por razones diferentes y que por lo tanto tienden característicamente a diferentes direcciones. El problema moral es el problema de elegir una forma de vida en la cual cada elemento pueda desarrollar su contribución característica sin generar conflicto.

Hay, pues, tres elementos en cada individuo. Si esto es así, es posible que el hombre justo sea, análogamente a la ciudad justa, el hombre en el cual los tres elementos están en una relación correcta, donde «una relación correcta» significa, como significa también en el caso de la ciudad, «relacionados de tal forma que cada elemento haga el trabajo para el que está más capacitado». Según esta base, el elemento racional, que tienen la capacidad de utilizar la premeditación y de deliberar sin parcialismos, debe gobernar, y el elemento emocional debe mantener y consolidar su autoridad. (Sócrates incluso ha combinado el ejercicio físico y cultural en sus propósitos educativos deliberadamente con el fin de capacitar a estos dos elementos para que cooperen entre sí.) Finalmente, el elemento apetitivo debe ocuparse de que el hombre se alimente y se reproduzca bajo la supervisión general de la razón sin que se le vaya de la mano y sin que determine por sí solo el curso de su vida. Un hombre bueno es, por lo tanto, el hombre en la cual la razón es lo más importante.

«En el cual la razón es lo más importante»; ¿qué quiere decir esto? ¿Quiere decir, por ejemplo, que el hombre bueno ha de ser un filósofo, un amante de la sabiduría, un amante de las actividades intelectuales y espirituales? ¿Es una vida buena la vida con un apetito mínimo? Es importante ver que estas conclusiones no se siguen de ello. Sócrates ya ha enfatizado la importancia de un programa educacional que no explote en exceso el amor a la cultura a expensas del «valor» o de otras cualidades más marciales, y no hay ninguna razón para pensar que considere que el hombre bueno carece de apetitos. La supremacía de la razón en la virtud moral es formal, no material. Es decir, no consiste en prestar la mayor atención a las actividades culturales. Sócrates más tarde nos dirá que los mayores placeres que ofrece la vida son aquellos que encuentran en sus actividades intelectuales quienes son capaces de ponerlas en práctica; y no hay duda de que él cree que la búsqueda de la sabiduría es la más noble de todas las búsquedas que el hombre puede hacer, y los que son capaces de ella son los seres humanos más nobles. Pero en este caso no nos dice esto. Nos dice que el bien moral consiste en la supremacía de la razón en el sentido formal, según el cual un hombre bueno es un hombre cuyas emociones y apetitos están permitidos sólo en la medida en que la razón decida que su permiso va en pro del mejor interés de la totalidad de la persona. Un hombre así no es un hombre sin emociones ni apetitos, sino más bien un hombre que no permite que sus emociones y apetitos determinen el curso de su vida.

Hay una supremacía material de la razón según la cual el amor a la sabiduría es la característica del alma inmortal, y por lo tanto es la más noble de todas las inclinaciones terrenas. Hay también una supremacía formal de la razón, en el sentido discutido en el párrafo anterior. Hay también un tercer sentido según el cual la razón es lo más importante, según el cual los propios intereses dependen en último término de la reflexión filosófica. Existe por lo tanto una función de la razón que consiste en determinar qué es el bien y, por lo tanto, en qué casos esto y aquello puede considerarse bueno. Que la razón es lo más importante en este sentido, será razonado más tarde en *La República*. Sin embargo la mayor parte de los hombres son incapaces de reflexionar filosóficamente, y la mayor parte de los hombres, por lo tanto, deben someterse a la dirección de los pocos que son capaces de entender la naturaleza del bien. Pero esto no quiere decir que sólo los filosófos puedan ser moralmente virtuosos. Lo que pretende es, no que todos los hombres sean filosófos, sino que todos los hombres coordinen y dominen sus impulsos particulares a la luz de lo que es lo mejor para ellos como personas completas, tanto si su conocimiento de lo qué es lo mejor se lleva a cabo con sus propios esfuerzos como si lo toma de otros.

Un hombre cuyos impulsos espirituales y apetitivos estén coordinados o regulados de forma que estén al servicio de su bien general, poseerá todas las virtudes morales. Será sabio porque comprende sus auténticos intereses; será valiente en la medida en que sea capaz de mantener, frente a la tentación, las creencias que se derivan de la razón acerca de lo que debe temerse; tendrá templanza pues el poder de la razón en él no compite con los otros elementos, pues sus pasiones y apetitos han sido hasta tal punto dominados que aceptan la forma de vida establecida por la razón (tanto si ésta es conocida por sus propios esfuerzos o aprendida de otros). Al mismo tiempo todas estas virtudes son posibles gracias al hecho de que cada uno de sus elementos está haciendo su propia labor, lo cual trae como consecuencia (según lo que provisionalmente acordamos anteriormente) que un hombre así es también justo.

Esto demuestra que el bienestar del individuo es análogo al bienestar de la ciudad, de tal forma que la descripción de la justicia derivada de la observación de ésta puede aplicarse a aquél. Sin embargo, debe comprobarse si la relación que puede obtenerse en ambos merece ser llamada justicia. Esto depende de si el individuo o la ciudad, en los que esta interrelación se da, son capaces de comportarse en las formas comúnmente consideradas justas. Sócrates y Glaucón pronto se ponen de acuerdo en que esto es así, de forma que puede admitirse que la justicia ha sido definida; es decir, se ha conseguido ver la naturaleza interna común que está por debajo de todo comportamiento justo. Sócrates, entonces, dice que una acción justa es aquella que tiende a preservar la justicia; que la injusticia es la rebelión de los miembros, la toma del

poder por parte de aquellos que no están capacitados para él; y que el comportamiento injusto es aquel que tiende a provocar esta rebelión.

Habiéndose logrado el acuerdo sobre qué es la justicia, el principio de contrainductividad les permite preguntar si el comportamiento justo merece la pena. Glaucón, viendo que la justicia es la fuerza de la personalidad, y el comportamiento justo aquel que la mantiene, está de acuerdo en admitir que la vida no merece ser vivida sin ella. Sócrates, sin embargo, insiste en que primero deben examinar los distintos tipos de maldad.

EL INTERMEDIO METAFÍSICO

Relaciones entre los sexos

Quinto libro

Pero antes de que haga esto, hay un intermedio formado por tres libros. Cómo contribuye el intermedio al tema del diálogo es algo que no explicitan los participantes en la conversación (Platón intenta imitar cuidadosamente una conversación normal en el desarrollo de *La República*). Un propósito del intermedio, yo creo, es sugerir que existe un orden racional que de alguna forma está reproducido en todo lo que está ordenado en la naturaleza, e indicarnos cómo podemos llegar a conocer este orden racional. Como hemos visto este punto de vista debe demostrarse para que el lector se convenza de que el alma humana es esencialmente una inteligencia pura. Sin embargo, el intermedio dirige su atención más bien hacia otra cuestión que es la supremacía de la razón en el tercero de los sentidos que antes hemos distinguido, según el cual la pregunta de cómo debemos vivir depende en último término de la investigación filosófica. La estructura es algo así. Está claro que las críticas de Sócrates a la vida griega van más lejos de lo que ya hemos apreciado. En particular no cree en el matrimonio ni en la familia. La drástica naturaleza de sus propósitos hace necesario que preguntemos cómo conocemos realmente qué es lo bueno para el hombre. Suponemos que la justicia, el valor, etcétera, son virtudes y por lo tanto benefician; pero aquel que proponga reformas radicales no basará esta suposición en la tradición o en el consentimiento común, y por lo tanto no tiene derecho a suponer esto a menos que de alguna forma pueda demostrarlo. Puesto que lo que está en cuestión es la proposición de que ciertas cosas son buenas, parece necesario demostrar que podemos conocer que es la bondad, qué significa que algo sea un bien o un fin. Puesto que Platón está convencido de que la clave de la respuesta a esta pregunta puede encontrarse en la naturaleza de la necesidad racional, surge naturalmente una discursión sobre cuestiones metafísicas.

El intermedio comienza con la opinión, mantenida por Sócrates, de que las mujeres deben hacer el mismo trabajo que los hombres, y en particular que debe haber mujeres gobernadoras o soldados, pues no hay ninguna diferencia entre los sexos que lo evite. Esto les lleva a la reflexión acerca de las relaciones entre los sexos y al problema del matrimonio y de la familia. Las páginas que siguen deben ser leídas por los que aprecian los absurdos *a priori*, pero para nosotros será suficiente resumirlas brevemente. En lo que concierne a las dos clases-sociales más altas, el matrimonio y la familia, deben ser abolidos. Una provisión de niños saludables debe ser mantenida mediante una procreación periódica bajo el cuidado del estado. Los niños deben ser alimentados en orfanatos sin llegar nunca a conocer a sus padres. Por varias razones no plausibles, Sócrates sugiere que esto traería consigo unidad y cohesión en la comunidad. El comentario más caritativo que puede hacerse acerca de este párrafo es sugerir que el propósito de Platón era pararles los pies a aquellos que defienden, dándoles un valor indebido, los lazos familiares. Sin embargo ha olvidado que aquellos que dan un indebido valor a las lealtades tribales y al *esprit de corps* son quizás una clase de personas aún más perniciosas.

Presionado para que demuestre que sus propósitos pueden ser llevados a cabo, Sócrates en primer lugar lo elude, y entonces, cuando se le hace volver a ello, da un plausible pero peligroso principio acerca de la relación entre los ideales y la práctica. El principio es, en pocas palabras, que se imagina un ideal no porque se crea que se puede lograr, sino porque obtener lo que más se parezca a él será lo mejor. La experiencia nos ha demostrado lo que Platón no podía entonces saber, es decir, cuanta crueldad y cuanta tragedia son el resultado de la búsqueda de ideales inasequibles.

Que los filósofos deben gobernar

No dándose cuenta de que sería más sencillo mejorar las instituciones insatisfactorias en vez de esforzarse por reemplazarlas por otras que sólo serían satisfactorias si se diera el supuesto ideal de que se pudiera inducir a los hombres a aceptarlas y trabajar en ellas. Sócrates está empeñado en ver cómo puede hacer una ciudad que se parezca lo más posible a su ideal. Así pues, pregunta cual es el menor cambio que es posible hacer en las constituciones existentes para que esta aproximación sea posible. La respuesta, que deja helado a Glaucón, es que no cesarán los males hasta que el poder político y la sabiduría filosófica se unan en el mismo o los mismos hombres. Para garantizar la felicidad pública o privada deben gobernar los filósofos, siendo sin duda la razón de ello que nadie más puede determinar lo que es bueno para el hombre.

¿Qué es un filósofo?

Para evitar la paradoja Sócrates debe explicar a quien se refiere con la palabra «filósofos» —pues la palabra significa «amantes de la sabiduría» y puede utilizarse para referirse a cualquier persona culta. Poco a poco aclara las respuestas de esta pregunta en los siguientes dos libros, y es, en breves palabras, que un filósofo es un hombre que no se contenta con observar lo que de hecho ocurre en el mundo, sino que está decidido a entender las necesidades racionales que ponen orden a todas las cosas que encontramos ordenadas. El primer paso de esta respuesta puede encontrarse en las páginas finales del presente libro. El párrafo es muy polémico y me limitaré a exponer dogmáticamente cual considero que es su principal punto de vista[7].

Lo que Sócrates hace es contrastar dos niveles de comprensión de términos generales como justicia, igualdad, belleza, etcétera. A un nivel le llama Sócrates conocimiento y al otro creencia u opinión (*doxa*). Lo que se adquiere a nivel de conocimiento es la realidad; es decir, el que conoce la igualdad capta la igualdad misma, no una cierta imágen o representación de ella. Lo que se adquiere a nivel de *doxa* no es la propia cosa sino una *doxa* o representación de ella. Aquel cuya comprensión de la belleza se produce a nivel de *doxa* no tiene más que una *doxa* de la belleza, y esto es algo, nos dice Sócrates, que no es ni la realidad ni una ficción, sino algo intermedio. Nos limitamos al nivel de *doxa* cuando nos negamos a creer que cada término general es una sola naturaleza común que está presente en todos los casos particulares de este término general. Pues nos negamos a creer que debemos intentar identificar un término general, como por ejemplo la justicia, con los diferentes rasgos comunes que están obviamente presentes en conjuntos de casos particulares del término general. La justicia, podríamos decir, es pagar las propias deudas, decir la verdad, negar las injurias, etcétera; y así tendremos «muchas justicias» en vez de «una justicia», que es lo que Sócrates intenta buscar (un único principio abstracto del cual todos los preceptos particulares para un comportamiento justo son encarnaciones concretas[8].) Estas «muchas justicias» constituirán un *doxa*, una opinión, una concepción o impresión de justicia, pero no parte del conocimiento. Acerca de estas «opiniones» (en este sentido técnico), Sócrates dice que las «diversas opiniones recibidas de los hombres en general acerca de la belleza y otras cosas divagan entre la realidad y la irrealidad» (479 d); o, en otras palabras, dichas concepciones deben ser situadas en varios puntos de la escala que se extiende desde el estatus de ser una perfecta comprensión de un término general, hasta el estatus de ser una completa ficción. Las opiniones de hombres vulgares, como Céfalo, acerca de la naturaleza de la justicia se considera *doxa* en este sentido; como sin duda las opiniones que el programa educacional de Sócrates intenta contagiar a los soldados. Opiniones de este tipo se basan en la observación y experiencia, y, por lo

tanto, no son infundadas. Siendo, sin embargo, reglas basadas en una experiencia acrítica carente de una reflexión filosófica, son como mucho adecuadas en circunstancias normales, pero nos dejan sin una guía en situaciones anormales de las cuales no han sido derivadas y a las que, por lo tanto no pueden abarcar. Para tener algo que pueda usarse en situaciones anormales, necesitamos encontrar un principio abstracto; pues lo abstracto sí puede aplicarse. El que conozca un cierto número de verdades en la forma «n es el doble de m», pero que no sepa qué es lo doble, no será capaz de multiplicar por 2 un nuevo número. Tendrá que aprenderlo de memoria. Igualmente Céfalo no sabrá como aplicar sus reglas a una situación fuera de lo normal. *Doxa*, por lo tanto, sólo es adecuado para aquellos que son guiados. Los propios guías necesitan comprender el principio, y para que puedan lograrlo deben creer en el supuesto socrático de que para cada término general existe un único principio de abstracción del cual todos los diversos casos particulares del término son encarnaciones concretas. De lo contrario no conseguirían encontrar el principio abstracto y por lo tanto, tampoco lograrían adquirir el «conocimiento» del término general; se contentarían con un *doxa* de él que lo fragmenta en «muchas X-idades» de sentido común. El propósito de esta distinción entre «conocimiento» y «opinión» es sugerir que, mientras que los filósofos son aquellos que logran el «conocimiento», las personas cultas vulgares son aquellas que se contentan con la «opinión»; y la razón de que la propuesta de que los filósofos deben gobernar parezca tan paradójica es que confundimos a las personas cultas vulgares con los filósofos. Esto hace que nos ceguemos ante la opinión de que aquellos que deben supervisar deben poseer el «conocimiento».

La importancia de los filósofos

El sexto libro

Los filósofos deben gobernar porque ellos son los que poseen, en su visión real de todo lo que realmente ocurre, un modelo que no varía o un ejemplo de como deben hacerse las cosas. La vida en la práctica no puede ser perfecta, pero recordemos que el objetivo trazado era hacerla lo más parecida posible a la perfección; y los que deben intentar hacerlo necesitan tener una visión interna de la perfección, para lograr un ejemplo de ella.

Pero aún es muy difícil creer que los filósofos realmente tengan que gobernar. Sócrates continúa sus intentos de hacer desaparecer la paradoja mostrando *a priori* que un auténtico filósofo debe ser moralmente apto para gobernar. Su pasión por la verdad debilitará y controlará todas las demás pasiones, aprenderá la vanidad de la ambición a partir del espacio cósmico de sus especulaciones, y por lo tanto encontrará fácil ser

~~valiente, honrado, etcétera.~~ (Esperemos que Platón lo encuentre también fácil). Adimanto admite que no puede encontrarle fallos al argumento, pero señala que la experiencia muestra que los mejores filósofos son inútiles para sus ciudades, así como los mayores sinvergüenzas. Sócrates empieza a explicar porque esto parece ser así.

La inutilidad de los buenos filósofos se debe al hecho de que los políticos no hacen uso de ellos, ni les permiten contribuir. Los políticos son como una tripulación de marineros amotinados que han drogado al capitán (esto es, al pueblo), y cada uno de ellos intenta conseguir coger el timón y pilotar el barco. Ellos se niegan a admitir que existe una ciencia de la navegación, porque si lo admitieran tendrían que admitir que no tienen derecho a pilotar el barco. En esta comparación la ciencia de la navegación seguramente se refiere al conocimiento de los filósofos de lo que es bueno para el hombre. La comparación en conjunto ilustra bien la actitud política de Platón en aquel tiempo. Admite que el pueblo es el capitán legítimo, pero dice que era ignorante y poco previsor incluso antes de que la tripulación le drogara. Es decir, el pueblo tiene, en un sentido, el derecho de gobernar, pero no sabe cómo hacerlo, y debe aceptar el consejo de quienes sí lo saben. En vez de ello se deja dominar por políticos profesionales. Platón no es antidemocrático por sentimiento, pero no imagina siquiera que se puedan disociar el gobierno popular de la equivocación y la demagogia. Nos cuenta en su *Séptima Carta* que su experiencia en la política de Atenas en el siglo cuarto era la causa de esta desilusión.

Hasta aquí nos hemos referido a la inutilidad de los buenos filósofos. La picardía de los demás se debe al efecto sobre un joven inteligente, de una educación inadecuada (es decir, de un tipo de educación diferente a la que defiende *La República),* de la fuerza de la opinión pública y de la adulación pública. Platón inserta aquí un honroso párrafo en el cual se aparta de los ataques a los sofistas profesionales como corruptores de la juventud. La opinión pública que hace estos ataques es ella misma, en su forma de expresarse, una modeladora de opinión mucho más poderosa que cualquier mal intencionado sofista. Por la vociferante opinión general, un joven inteligente es obligado a vulgarizarse, sus dotes naturales son desviadas hacia cauces vulgares que sólo buscan el poder, y de este proceso de corrupción sólo unos pocos se salvan, algunos de ellos por su mala salud o una incapacidad parecida, el propio Sócrates por su «signo divino» (su «signo divino» era una sensación que en ocasiones le asaltaba y gracias a la cual sabía que lo que iba a hacer estaba prohibido por los Dioses). El remedio que Sócrates propone es que la filosofía no debe estudiarse seriamente hasta la madurez.

Sin embargo, ¿cuál es la función política del filósofo? Las necesidades racionales que estudia están ordenadas y son coherentes, y por lo tanto, si se le obliga a un filósofo a dedicarse a la política, intentará reproducir

este orden y coherencia en la ciudad. Insistirá, desde luego, en reconstruir toda la vida de la ciudad según sus principios, y su método será como el del pintor; es decir, mantendrá la vista en su modelo (la justicia tal y como es en la naturaleza) y en su cuadro (su aproximación a ella en términos humanos); y hará este cuadro lo más parecido posible a su modelo.

Se establece así que el filósofo puede ser útil en una ciudad correctamente ordenada, o en otras palabras, en una ciudad en la cual la razón impere, y que por lo tanto está preparada para dejarle las manos libres al filósofo. Así pues, Sócrates pregunta cómo podrán adiestrar a unos cuantos gobernantes-filósofos para la ciudad.

Adiestramiento de filósofos-gobernantes

A continuación Sócrates se dedica a hacer a una larga disquisición acerca del método filosófico y científico e, indirectamente, del mundo que estudian. Es una discusión extremadamente oscura, en parte quizás porque el propio Platón estaba en una posición en la que sólo podía indicar una línea de pensamiento que él creía que era la más aproximada para que resultase fecunda, en parte quizás porque parece ser que posteriormente algunas de las ideas que aquí da a entender las abandonó, por lo que no hay una exposición posterior y más clara de ellas a la cual remitirnos para aclararlas. Es, en muchos sentidos, una pena que se crea que los libros centrales de *La República* contienen la esencia del pensamiento de Platón; sería igualmente cierto decir que contienen ambiguas especulaciones que nunca se ocupó de desarrollar.

Así pues, la discusión debe tomarse con cierta reserva. Quizás su postura en el diálogo pueda ser representada en los siguientes términos: Se había dicho, bastante confusamente, en el *Quinto Libro,* que aquellos que se fían de lo que Platón suele llamar los sentidos, no consiguen un conocimiento exacto de los términos generales. Esto significa que aquellos que identifican la X-idad con los rasgos evidentes de los objetos X, no aprenden qué es realmente la X-idad. Un orden como el que hay en el mundo físico es obra de la razón. Pero los principios que la razón emplea en la tarea de ordenar el mundo físico, deben ser anteriores al producto ordenado que es el resultado de ellos[9]. Si yo coloco cuatro cerillas formando, por ejemplo, un cuadrado, debo tener ya en mente la idea de cuadrado; de otra manera no estoy colocando a propósito las cerillas, sino simplemente estoy jugando con ellas. Al colocar las cerillas les estoy imponiendo un patrón que ya puedo haber impuesto a otros objetos distintos. Un círculo de jacintos parece muy distinto a un círculo de petunias, pero el principio abstracto de orden es el mismo en ambos casos. Igualmente una acción justa puede ser muy distinta en su aspecto externo de otra acción justa, pero si ambas son acciones justas, ambas

encarnan el mismo principio. De esto podemos extraer una tosca fórmula según la cual el responsable del orden de algo es siempre un principio abstracto, y nunca puede identificarse con los rasgos evidentes de lo que está ordenando. Aquéllos que confían en los sentidos son los que se fijan sólo en los rasgos comunes evidentes de las cosas. Los que sólo se fijan en los rasgos comunes evidentes identificarán un término general, como la justicia, con los rasgos evidentes de sus casos particulares, y por lo tanto, como hemos visto, la considerarán no un único principio abstracto, sino una cantidad de principios más o menos concretos. Pero estos últimos se derivan de lo primero; si son más o menos adecuados en la práctica es sólo porque se siguen en cierta forma del principio único. Si es más o menos cierto que la justicia es pagar las propias deudas, decir la verdad, vengar las injurias, etcétera, lo es solamente porque la justicia es lo que es; si es una prueba de circularidad que los objetos circulares dan vueltas uniformemente, esto se debe a la naturaleza de la circularidad. Por lo tanto, lo que podríamos llamar las naturalezas comunes vulgares o formas, según las cuales los objetos de un tipo se parecen en la observación entre sí, no son nunca fundamentales. Las naturalezas comunes vulgares son encarnaciones concretas de términos generales puramente abstractos, que pueden ser captados por medio de la razón pura, pero que no pueden ser observados. Si la clase de objetos X constituye una especie homogénea, entonces los objetos X tendrán una naturaleza vulgar común [10], y el hombre ordinario la identificará con la X-idad. Al hacer esto se limita a algo superficial. Lo que realmente unifica la clase de objetos X es el principio abstracto que la naturaleza común encarna. Es este principio abstracto el que realmente merece ser llamado *eidos* o «forma», pues este principio abstracto es el que la razón observa al ordenar objetos de este tipo. Por lo tanto, si queremos entender el orden tal y como existe en el mundo, crear el orden en nuestras propias vidas, necesitamos, si queremos llevar a cabo la tarea con perfección, captar los principios abstractos o formas. La ambición del filósofo es adquirirlos, pues, como hemos visto, el filósofo por definición debe aceptar la presuposición socrática de que un término general, como la belleza, es un principio abstracto único, que no puede ser identificado con los rasgos evidentes comunes (disyuntivamente) a sus casos particulares.

Pero esto crea un problema, o incluso dos. Lo que Platón suele llamar el uso de los sentidos, pero que más bien debería llamarse confianza acrítica en la observación empírica, sólo nos permite adquirir las naturalezas comunes vulgares. El filósofo no se contenta con ello, pero, ¿cómo puede ir más allá de ello? ¿Cómo puede descubrir un único principio abstracto encarnado en todos los casos particulares de la belleza? Este es un problema; el otro es su anverso. Si gobernar es una actividad práctica, y si los filósofos se ocupan de lo que se encuentra fuera del alcance de la observación empírica, ¿qué es lo que tienen que ver los filósofos con el

gobierno? Pueden, como Sócrates arguyó, ser personas moralmente aptas para asumir responsabilidades como esas, pero, ¿por qué debemos suponer que ellos gobernarán sin ambición y comprendiendo además la realidad? Las situaciones particulares deben juzgarse mediante el uso de los sentidos; por lo tanto el filósofo no puede proclamar una experiencia especial en el juicio de situaciones particulares. Puede ser que sepa lo que es la justicia en abstracto; pero ¿cómo puede esto ayudarle a lograr una organización justa de las materias concretas, si los rasgos evidentes de las organizaciones justas no pueden identificarse con la justicia como tal? Como Sócrates dice en el *Filebo* (62 a), un hombre que entiende de esferas y círculos divinos, pero no de sus imágenes humanas, no será capaz de construir una casa; ni, añade su amigo, encontrará el camino para volver a la suya.

De hecho, si un abismo demasiado grande separa las formas de las naturalezas comunes vulgares, no entenderemos ni cómo podemos llegar a conocer éstas, ni que uso del conocimiento de ellas se podrá aplicar en la práctica. Si decimos que «la esfera divina» es una cosa, y la «esfera humana» otra diferente, se deducirá de ello que quienes sólo se ocupan de «la esfera divina» estarán desplazados en la vida práctica. Por lo tanto, éste es el doble problema que los libros centrales de la República intentan abordar: ¿cómo podemos elevarnos desde el nivel del pensamiento empírico al nivel del entendimiento abstracto, y cómo podemos ser capaces de explicar lo que aprendemos en este último nivel cuando volvemos a dedicarnos a materias cuyo diagnóstico implica un pensamiento empírico?

Platón no nos presenta explícitamente esta pregunta, y por lo tanto no la responde explícitamente. Pero parece presuponerse una respuesta en las cosas enormemente enigmáticas que dice. Brevemente, la respuesta es que aunque las naturalezas comunes vulgares que satisfacen el pensamiento empírico no pueden identificarse con las formas, sin embargo hay una interrelación positiva entre ambas. En particular los conceptos de las matemáticas juegan un papel mediador, que nos capacita para pasar de una a la otra. El mundo está desordenado, pero no está completamente desordenado. Si estuviera totalmente desordenado, todo sería amorfo, los objetos no podrían clasificarse en tipos y las matemáticas no tendrían ninguna aplicación en él. Puesto que no está totalmente desordenado, las naturalezas comunes de las cosas que contiene deberán ser encarnaciones de las formas; quizás encarnaciones imperfectas, puesto que no puede esperarse que los objetos físicos se adapten perfectamente a lo exigido por la razón, pero al fin y al cabo encarnaciones de algún tipo. Por lo tanto, los conceptos que formamos a nivel de pensamiento empírico, aunque no son una comprensión de las formas, son algo parecido a imágenes de ellas; y esto es especialmente cierto en los conceptos que los matemáticos desarrollan por abstracción a partir de los conceptos empíricos

Esto proporciona el eslabón que une lo abstracto y lo concreto. Tomemos un problema concreto como por ejemplo la pregunta de cuál es la trayectoria del sol. El filósofo no puede decir cual es de hecho la trayectoria del sol, pues el sol «tiene un cuerpo» y por lo tanto puede comportarse irregularmente. Sin embargo sabe que es una estrella (es decir, un ser espiritual con cuerpo de fuego). Sabe también que es la circularidad, y sabe como consecuencia de estos dos conocimientos, que todo parece demostrar que una estrella tiene una trayectoria circular[11]. Esto, como hemos visto, no le dice que el sol siga una trayectoria circular, pues probablemente no la sigue. Pero le dice que es razonable creer que las posiciones que el sol ocupa sucesivamente representan un intento más o menos tosco de seguir una órbita circular. En este sentido, el filósofo puede utilizar su conocimiento abstracto con respecto a materias concretas. Sería imposible preguntar cuál es la trayectoria del sol si la razón no fuera efectiva en los cielos, pues en este caso no habría objetos organizados como el sol y *a fortiori* tampoco describirían órbitas regulares. El hecho de que pueda hacerse la pregunta implica que la razón es, al menos, parcialmente efectiva para determinar el fenómeno en cuestión. Puesto que el otro factor determinante es el irracional e impredecible capricho de la materia, lo más cerca que podemos llegar en la comprensión del fenómeno es preguntar qué es lo que debería suceder. Esto nos dirá mejor que ninguna otra cosa qué es lo que de hecho ocurre. Si sé que es lo que está intentando dibujar un mal dibujante, esto me ayudará a interpretar el dibujo. En este tipo de medios, los resultados del pensamiento abstracto se relacionan con cuestiones prácticas.

No podemos comprender lo que está desordenado. Lo que está ordenado se adapta a la razón. Lo que la razón comprende son las formas, y las formas son lo que la razón comprende. Por lo tanto, cualquier concepto a través del cual podamos lograr comprender algo (y esto incluye cualquier concepto que nos capacite para clasificar cualquier cosa) debe ser una comprensión del orden y por lo tanto de las formas; y algo parecido ocurre con las imágenes objetivas de dichos conceptos, es decir, los patrones regulares en la naturaleza con los que los conceptos se corresponden. La concepción del hombre corriente de la justicia es un acercamiento al principio abstracto de justicia, y las acciones justas son encarnaciones concretas de él. Una argumentación parecida se presupone en las secciones metafísicas de *La República*.

Pero no todo acaba aquí. Los conceptos normales no son una comprensión perfecta de las formas. Pensar en la justicia como Céfalo lo hizo es comparable a ver algo en malas condiciones, por ejemplo ver un reflejo en un medio reflectante imperfecto. Lo que Céfalo tiene en mente es una imágen de la justicia y no la realidad. ¿Qué es, pues, esta imagen? ¿Se trata acaso de los rasgos comunes de las acciones justas? ¿Sería correcto decir que la doctrina es la siguiente: los conceptos del sentido común son representaciones precisas de las naturalezas de los objetos y sucesos físicos, pero estos últimos, siendo encarnaciones concretas de principios abstractos, son siempre encarnaciones imperfectas? ¿O es acaso ésta la doctrina: los principios abstractos pueden, desde luego, encarnarse perfectamente en los objetos y hechos físicos, y un individuo físico nunca podrá ser llamado X a menos que sea una encarnación perfecta de la X-idad; pero los conceptos de sentido común no son nunca representaciones precisas de las naturalezas de los objetos y hechos físicos? ¿Es la idea común de circularidad una representación adecuada de la redondez física que no puede identificarse con la auténtica circularidad; o ocurre que hay o deben haber objetos perfectamente circulares, pero que la idea común de circularidad no se aplica totalmente?

Este es un muy confuso tema que no puede ser discutido aquí adecuadamente[12]. En conjunto, creo que la respuesta adecuada es que Platón no distinguió totalmente entre estas dos alternativas; que su argumentación ción no mantiene la opinión de que las propiedades de los objetos físicos no son nunca encarnaciones perfectas de las formas, sino que opinaba que los conceptos de sentido común no hacen justicia a las propiedades de los objetos físicos; pero que tiende a admitir que lo que es cierto de un concepto es cierto también de la cosa que lo representa, y el resultado de ello fue que acostumbraba a escribir como si las deficiencias de los conceptos del sentido común fueran deficiencias en el mundo físico. Decía que esto o aquello es cierto acerca del «mundo visible» cuando lo que debería haber dicho es que esto o aquello es cierto acerca de los conceptos tal y como los usamos[13].

Podemos quizás encontrar una fórmula que nos permita dejar a un lado esta complicación y resumir esta exposición de las presuposiciones de la extensa discusión metafísica en los Libros Sexto y Séptimo de *La República*. Digamos, en primer lugar, que para el hombre vulgar el valor en efectivo de un concepto, como por ejemplo *circularidad* o *justicia*, consiste en los rasgos empíricamente evidentes que son comunes (quizás disyuntivamente) a las cosas a las cuales se aplica el concepto, y que, por lo tanto, ni el concepto ni los rasgos comunes que éste representa pueden identificarse con el término general de cuyo nombre se apropia el concepto. Pero esta afirmación negativa no acaba con la cuestión. Las naturalezas comunes vulgares no son idénticas a las formas, pero *son* imágenes de ellas. En particular los conceptos no-empíricos[14] que desarrollan las matemáticas, y con ellos las propiedades matemáticas de las cosas, son imágenes especialmente claras de las formas. Entrenándose en las matemáticas, y en particular llevando a su conclusión lógica al proceso de desempirización mediante el cual se llega a los conceptos matemáticos, es posible el paso de «opinión» a «conocimiento», basándonos en la adquisición inadecuada mediante el sentido común de los términos generales, para lograr el conocimiento adecuado de ellos como principios abstractos o formas. Puesto que nada puede comprenderse ni manipularse a menos que esté ordenado, y puesto que nada está ordenado a menos que se conforme a la razón,

o en otras palabras, a las formas, el conocimiento que podemos adquirir cuando tomamos las formas «tal y como son ellas mismas» es más útil para nosotros que ninguna otra cosa para capacitarnos para entender el orden tal y como existe en el mundo físico, y para crear el orden que debe ser creado en nuestras vidas y en la sociedad. Esto explica, en primer lugar, cómo puede adquirirse una visión interior filosófica de las cosas, y en segundo lugar, su utilidad para los hechos prácticos.

Debe repetirse, sin embargo que todo esto no es lo que Platón dice en *La República;* es lo que yo creo que se presupone en lo que él dice. Es evidente que no quiere o no es capaz de decir con precisión cual cree que es la relación entre las naturalezas vulgares comunes y las formas, y por lo tanto comunica su significado lo mejor que puede mediante tres analogías cuya interpretación es uno de los más fastidiosos problemas relacionados con sus escritos.

Con este prefacio, pues, debemos volver a la argumentación de Sócrates y exponer estas tres analogías.

Se han puesto de acuerdo en que los gobernantes de su ciudad imaginaria deben ser filósofos, y que deben aprender lo más importante de todo, es decir, la naturaleza del bien. Anteriormente, en el Cuarto Libro, Sócrates ha hecho un esbozo acerca del bien humano, considerándolo la relación entre tres elementos en el hombre, pero ha advertido a sus oyentes que iban a hacer un breve corte, y que no podían esperar lograr una adecuada comprensión de la templanza, justicia, valentía y sabiduría por ese camino. Por lo que ahora dice parece ser que había dos cosas que estaban mal en la descripción que antes dio. En primer lugar, era sólo un breve esbozo, y en segundo lugar la justicia y los otros aspectos de la bondad humana no son elementos últimos. Las acciones justas, valientes, etcétera, son útiles y beneficiosas; es decir, todas ellas son *buenas,* y la bondad es, por lo tanto, una propiedad más fundamental que la justicia y las demás. Puesto que la justicia es una cosa buena, no podemos presumir de entenderla a menos que hayamos entendido el bien que la caracteriza esencialmente[15]; y para hacer esto debemos conocer qué es el bien. Hay también razones pragmáticas para que necesitemos saber que es el bien. Cualquier cosa que sea lo mejor que se pueda poseer, es buena; todo lo que hacemos, lo hacemos a causa de algún bien que esperamos lograr de ello. Si debemos juzgar correctamente qué es lo mejor que se puede tener o hacer, debemos saber qué es el bien; y a los gobernantes no puede permitírseles que se contenten, como se contentaba Glaucón, con un tosco esbozo del carácter del hombre virtuoso.

Es necesario saber qué es el bien[16]. Se le obliga a Sócrates a que conteste a esta pregunta, pero afirma que no conoce la respuesta y se niega a imaginarla. Pero está de acuerdo en describir algo que, dice, es un producto del bien y se le parece mucho. Esto le lleva a la primera de sus tres analogías, es decir, la del Sol.

La Analogía del Sol

Sócrates nos dice que el sol es un producto del bien y que se le parece mucho; en particular la relación que se da entre el sol y otros objetos visibles es análoga a la relación entre el bien y las otras formas, de la siguiente manera: el sol es visible; hace que otras cosas sean visibles dándolas luz; y es la razón de su existencia y crecimiento[17]. Igualmente la bondad es inteligible, hace que otras formas sean inteligibles dándolas «verdad y realidad» (estabilidad y fundamentación sería la traducción más exacta) y es responsable de su existencia. Como el sol ilumina la casa y la hace visible, dando a los ojos el poder de verla, igualmente el bien confiere «verdad y realidad» a la justicia o a la igualdad, y las hace inteligibles, dando al mismo tiempo a la mente el poder de entenderlas. Igual que el sol, que es el «descendiente» del bien, es responsable de la existencia, crecimiento y alimentación de las cosas visibles, así la bondad es responsable de la existencia de los objetos o formas inteligibles, estando ella misma «más allá de la existencia», o quizás «más allá de la esencia». Si no fuera por el bien no habría otras naturalezas inteligibles, y si no estuviésemos de alguna manera capacitados para ver con la luz que emite el bien, no podríamos comprender nada. Este parece ser el mensaje de la comparación; el problema de que es lo que pretende este mensaje debe ser aplazado hasta que hayamos visto las otras dos analogías.

La Línea

Se le presiona a Sócrates para que amplíe lo que ha dicho, y parece estar de acuerdo en hacerlo. En lo que dice, sin embargo, parece abandonar momentáneamente la relación entre el bien y las otras formas, para hablar de la relación de las formas con los objetos físicos. Veremos, cuando lleguemos a la comparación de la caverna, que hace esto porque es necesario entender algo de la relación de las formas con los objetos físicos para poder entender el relato de Sócrates sobre cómo es posible llegar a conocer la naturaleza del bien.

El «símil» de la línea es bastante simple. Sócrates nos pide que imaginemos una línea dividida en segmentos distintos y estos segmentos subdivididos siguiendo la misma proporción. Este es todo el material del símil, y compone una expresión geométrica[18] de la proporción que se da entre cuatro términos a, b, c, y d, como por ejemplo $a : b :: c : d :: a + b : c + d$. En efecto, pues, se nos pide recordar esta fórmula. Sócrates comienza a explicar sus propósitos pidiéndonos que hagamos esto dando un valor a las variables. A c le asigna una subclase de objetos visibles, como por ejemplo las criaturas vivientes, las plantas y los objetos manufacturados por el hombre, y a d le asigna las sombras y las imágenes

en el espejo de estos objetos. Esto parece significar que ciertos términos (es decir, *a* y *b*) mantienen una relación como la que se da entre un cisne y el reflejo de un cisne en la superficie de un estanque. Antes de asignarle un valor a *a* y a *b*, Sócrates hace que Glaucón esté de acuerdo en que la línea ha sido dividida de tal forma que la razón entre la imagen y el original es idéntica a la razón entre «lo opinable» y lo «cognoscible». Esto me parece que quiere decir que la relación que existe entre la imagen y el original y las que se dice que existe entre los términos aún no identificados *a* y *b*, es también idéntica a la relación que se da entre «aquello de lo que se puede opinar» (naturalezas comunes vulgares) y «lo que se puede conocer» (formas). De hecho se afirma, casi de pasada, que las naturalezas comunes vulgares son como imágenes de las formas. Como hemos visto, no está claro si esto significa que las figuras de (por ejemplo) los objetos físicos son encarnaciones imperfectas de términos generales como la circularidad, o si esto significa que la comprensión mediante el sentido común de dichos términos generales son siempre conocimientos imperfectos de ellos —o ambas cosas a la vez.

Sócrates, a continuación, asigna valores a *a* y a *b*. En el caso de *c* y *d* hizo esto especificando dos tipos de objetos visibles, y se cree que a *a* y *b* se le asignarán valores de una forma similar, como por ejemplo especificando dos tipos de objetos de pensamiento. Sin embargo, lo que Sócrates de hecho especifica de *a* y *b* son *dos niveles de pensamiento.* Nos dice que *b* es el nivel en el cual el hombre saca consecuencias de «hipótesis» o de cosas que da por supuestas, para lo cual debe hacer uso de sensibles de la misma manera que los matemáticos hacen uso de los diagramas, y en el cual no es capaz de «dar una descripción» de las cosas que da por supuestas. Este nivel, nos dice, es el nivel de pensamiento de los matemáticos. Finalmente *a* es el nivel en el que el hombre considera a las cosas que se dan por supuestas en el nivel *b* simplemente como puntos de partida, y en el cual «sube» hacia un «punto de partida que no se ha dado por supuesto» (*arkê anjipozetos*), no utilizando los sensibles y no tratando más que con las formas. Finalmente, Sócrates da los nombres a los cuatro estados de la mente que corresponden a sus cuatro términos («comprensión intelectual», «pensamiento», «certeza perceptual» y «conjetura» pueden servir como traduciones), y nos dice que igual que estos estados de la mente se relacionan entre sí con respecto a la «claridad» (safêneia), así también las cosas con las cuales cada uno de ellos se relaciona, tienen la misma relación con respecto a la «autenticidad» (alêteia).

El mensaje de este «símil» parece ser, en pocas palabras, el siguiente: Igual que los objetos físicos son superiores a las sombras con respecto a su «autenticidad», e igual que ver las cosas es superior a ver las sombras si lo que se valora es la «claridad», así; el «conocimiento» es superior a la «opinión», y por lo tanto, dentro de la esfera del pensamiento abstracto

que está vagamente cubierto por el término «conocimiento», el pensamiento no hipotético es superior al hipotético. Esto es así, presumiblemente, tanto porque el «conocimiento» es «más claro» que la «opinión», y el pensamiento no hipotético más claro que el hipotético, como también porque los objetos (en un cierto sentido de la palabra) de «conocimiento» y de pensamiento no hipotético son más genuinos que los de «opinión» y de pensamiento hipotético, siendo estos últimos algo así como la imagen de cada uno de los primeros. La cuestión de como debemos interpretar este mensaje la aplazaremos hasta que hayamos expuesto el símil que queda.

El Séptimo Libro

El Símil de la Caverna

Como antes dijimos, Sócrates, al describir la Línea, no parece estar respondiendo a la petición hecha por Glaucón de que ampliase lo que había dicho acerca del status del bien, concebido como el sol del sistema de las naturalezas inteligibles. El tema de la luz emitida por el bien vuelve en la parábola de los prisioneros en una caverna, que ahora relata. La Línea es algo así como una disgresión, pero veremos que es una disgresión necesaria si queremos poder interpretar la parábola de la Caverna, y en particular si queremos entender la parábola como representación simbólica de la descripción del progreso intelectual que va a exponerse en las propuestas para la educación de los gobernantes. Para entender esto es necesario que sepamos que lo que los matemáticos hacen mantiene la misma relación con lo que los filósofos deberían hacer, que la relación que se mantiene entre ver sombras y ver los originales; y esto es lo que la Línea nos ha mostrado.

El tema de la Caverna es la corrupción intelectual que se nos impone debido a nuestro aprisionamiento por el cuerpo —es decir, debido a nuestra dependencia de los sentidos. Sócrates propone describir lo que él llama nuestra condición con respecto a la *paideia* («cultura» es lo más apropiado que encontramos para traducir esta palabra) y su contrario. Esto es lo que él hace al describir a los prisioneros en una caverna. Los prisioneros, que representan a la humanidad en general, están atados a bancos en una caverna de tal manera que sólo pueden mirar hacia un muro que está enfrente, y todo lo que pueden ver es una sucesión de sombras que se reflejan. Estas sombras son las sombras de muñecos y juguetes que son transportados a lo largo de la Cueva, a espaldas de los prisioneros, y que se reflejan gracias a la luz de una hoguera que arde en la caverna. Más allá de la entrada de la caverna hay un mundo normal de árboles y animales, sol, luna y estrellas; y hay también un charco en el cual pueden verse estos objetos reflejados. Los prisioneros aceptan su

condición complacientemente. Se sientan en sus bancos y miran las sombras, se hacen bastante habilidosos para adivinar el orden en el cual las sombras se suceden a lo largo del muro interior y dan premios y honores a quienes sobresalen en este juego. Sin embargo, de vez en cuando, uno de los prisioneros es obligado[19] a volverse a ver el fuego y los muñecos. Cuando vea por primera vez a los muñecos se negará a creer que son más reales que las sombras con las que está familiarizado. Sin embargo, es posible inducirle a continuar el viaje fuera de la caverna y al aire libre. Se cegará con la luz. Empezará pudiendo ver las sombras, luego los reflejos del charco, luego al cielo durante la noche, y más tarde las cosas a plena luz del sol; y sólo en la última etapa será capaz de ver el propio sol. Sócrates nos dice que la caverna y todo lo que hay en ella corresponde al «mundo visible», representando la luz de la hoguera a la luz del sol. Por lo tanto, todo lo que hay fuera de la caverna pertenece al «mundo inteligible». Más tarde nos dice que el proceso de liberación se lleva a cabo mediante la filosofía, ayudada por las disciplinas matemáticas, siendo estas últimas las responsables de que se ascienda por las distintas etapas y de la capacidad de ver las sombras y los reflejos fuera de la caverna, y siendo la primera la responsable del resto.

Un mensaje parcial de esto se capta pronto. Sin duda es cierto que es posible cegarse por la luz, o que las cosas que son intrínsecamente más visibles traerán consigo mayor dificultad para los ojos de aquellos que están acostumbrados a la oscuridad que los objetos intrínsecamente menos visibles a los que están acostumbrados. Incluso cosas que son intrínsecamente más inteligibles pueden dejar más intensamente perplejo al hombre de la calle que otras cosas que son derivadas y por lo tanto intrínsecamente menos inteligibles. La respuesta que Céfalo daría a la pregunta ¿qué es justicia?, que consiste en una enumeración de tipos de comportamiento justo, no es satisfactoria para el filósofo porque no es última, porque no hace nada para explicar porqué la justicia implica hacer A, y B y C; y por lo tanto es intrínsecamente no-inteligible, a pesar de que se mantenga en el nivel con el que estamos familiarizados de mantener las promesas o pagar las deudas. Pero es mucho menos desconcertante para el hombre ordinario que la anatomía de Sócrates de la justicia, cuya comprensión implica, por ejemplo, la doctrina de las tres partes del alma. A los que viven en lugares sombríos les resulta más fácil ver las sombras que los objetos iluminados; pero estos hombres actúan mal si infieren de la mejor visibilidad de las sombras que son más reales que sus originales, y que los objetos que deslumbran a la luz del sol son una especie de ilusión óptica que no puede distinguirse bien.

Hay también que darse cuenta de que hay cuatro etapas principales y cuatro tipos de objetos distintos en la parábola. Hay la condición general de la humanidad y hay los objetos que ocupan las mentes de los hombres cuando se encuentran en esa condición. Estos objetos están simbolizados

por las sombras en el muro interior, e incluyen, supongo, todo el conjunto de creencias que se basan en la aceptación negligente de las apariencias, tanto las «apariencias» físicas como morales; admitir que el sol y la luna tienen más o menos el mismo tamaño porque así lo parece, es estar en esta condición, y también lo es suponer que es justo vengarse de los enemigos porque está bien visto. Esta es la primera de las cuatro etapas principales, y Platón, sin duda, no exagera su título (como a menudo hace) cuando la describe como la condición general de la humanidad. La segunda etapa principal es también una condición de los hombres «dentro del mundo visible», o en otras palabras, de los hombres que confían en el pensamiento empírico; y sus objetos son los objetos que ocupan la mente del hombre en esta etapa. Es representado en la parábola por el hombre que mira a los muñecos y al fuego. Representa seguramente la etapa en la cual un hombre evita escrupulosamente tragarse los engaños (engaños literales o sus análogos morales). Un artesano que no es engañado por una baratija pulida está presumiblemente en esta etapa, e igualmente un hombre honrado que no aceptaría una excusa plausible ante una fechoría. Puesto que Sócrates nos dice que todas las etapas inferiores de la evolución van acompañadas de las disciplinas matemáticas, debemos suponer que una tintura de matemáticas, o algo análogo a ellas, se lleva consigo cuando se alcanza esta etapa. Debe ser, sin embargo, una especie de matemáticas aplicadas, pues la Línea ha dejado claro que las matemáticas como estudio abstracto pertenecen al «mundo inteligible», que está simbolizado por el aire libre fuera de la caverna. Imagino que lo que Platón tiene en mente son las técnicas primarias de medida, literal y metafórica.

Estas son las dos etapas que pertenecen al círculo del *doxa* o del «mundo visible»; efectivamente hay dos niveles de pensamiento no-teórico. Las dos etapas superiores a éstas pertenecen al «mundo inteligible», o en otras palabras, hay dos niveles de pensamiento teórico. El primero está representado en la parábola por el tiempo durante el cual el prisionero, al que se ha soltado, puede mirar las sombras y reflejos al aire libre, pero no puede mirar los objetos reales, y el segundo por el proceso gradual mediante el cual es capaz de ver objetos, incluso las estrellas y la luna, y finalmente el sol. Me parece claro que la primera de estas etapas corresponde a la actividad del pensamiento hipotético, que fue asignado como valor del segundo segmento de la Línea, y que la última corresponde a la actividad del pensamiento no-hipotético que fue asignado como valor al primero. Las sombras al aire libre, por lo tanto, simbolizan las cosas que ocupan la mente del que piensa hipotéticamente, y los objetos reales simbolizan las formas que son captadas por el auténtico filósofo, estando, desde luego, representado el bien por el sol.

Entre estas cuatro etapas, la relación imagen-original prevalece de la siguiente forma: Lo que ocupa las mentes de aquellos que están aún en la «condición general de la humanidad» son las sombras[20] de lo que ocupa

la mente de quienes logran llegar a la siguiente etapa. Lo que ocupa las mentes de quienes piensan hipotéticamente son las sombras y reflejos de lo que es captado por los auténticos filósofos, es decir, de las propias naturalezas inteligibles. En tercer lugar, las cosas que producen las sombras en el interior de la caverna, al ser muñecos, son copias de las cosas que moldean las sombras y reflejos fuera de ella. Si llamamos a las etapas *h*, *g*, *f*, y *e*, entonces *h* es a *g* como *f* es a *e*, siendo su relación la relación de *ser una imagen de*, y todo lo que pueda verse en la suma de $h + g$ es una copia de lo que puede ser visto en la suma de $f + e$.

Efectivamente:[21] $e:f :: g:h :: e+f:g+h$. Las razones son las mismas que las de la Línea, y es, por lo tanto, tentador identificar los términos —escribir *a* en vez de *e*, etcétera. Imagino que Platón pretendía que hiciésemos esto, o mejor intentaba que supiéramos que en la parábola de la Caverna estaba poniendo carne sobre los huesos del esqueleto descrito por la Línea. Pero de hecho hizo esto con una característica desatención al detalle, produciendo con ello perplejidad a aquellos que no lo captan. En resumen, podemos identificar *a* con *e* y *b* con *f* pero no podemos, sin unas condiciones especiales, identificar *c* y *d* con *g* y *h*. Pues *c* y *d*, al ser el fundamento de la analogía, eran casos familiares —el caso del hombre viendo algo directamente y el caso de un hombre viendo algo indirectamente, a través de su imagen. Sin duda no podemos asignar con precisión estos valores a *g* y *h*, o debemos hacer decir a Sócrates que la condición general de la humanidad es la de mirar a las sombras y reflejos. Sin embargo, este punto ha causado más dificultades de las que merece. Lo que ha ocurrido en la parábola de la Caverna es que Sócrates ha dado a la relación de su imagen-original una aplicación extra. Hasta ahora ha dicho que la diferencia entre ver directamente a los objetos y verlos sólo a través de sus imágenes es análogo a la relación entre «conocer» y «opinar», y también a (dentro de la esfera del «conocer») la relación entre el pensamiento filosófico y el matemático. Ahora, en la Caverna, Sócrates, se dedica a subdividir la esfera de la «opinión» y a decir que hay la misma diferencia entre las dos subdivisiones. En otras palabras, Sócrates pretende decirnos, en la Caverna, que la condición general de la humanidad es la de ver las cosas indirectamente a través de sus imágenes, pero Platón no se ha dado cuenta, o no ha considerado necesario señalarlo, de que en esta ocasión la noción de ver algo indirectamente a través de una imagen es usada metafórica o analógicamente. Formalmente, pues, *a* y *b* pueden ser identificados con *e* y *f*, mientras que *g* y *h* son una aplicación metafórica de *c* y *d*[22].

Puede tener interés saber cómo puede ser que la condición *g* mantenga con la condición *h* la misma relación que la que se da entre la condición *c* y la condición *d*, pues esto aclarará la totalidad del sistema de analogías contenido en estos párrafos. Usemos la palabra «artesano» para referirnos al hombre que no se cree los engaños, la palabra «esteta» para

referirnos al que sí se los cree (entenderemos esta diferenciación de palabras cuando lleguemos al Décimo Libro). Tomemos una condición empírica, como la de ser un trozo de madera acabado y pulido. El artesano concibe esta condición tal y como es; posee instrumentos, habilidad y técnicas para decir cuando un trozo de madera está pulido. Sin embargo, el «esteta» no concibe el «pulido» tal y como es, sino sólo sus apariencias. Una superficie bien alisada se ve brillante; este brillo es una apariencia que es consecuencia de su pulido, igual que la sombra de un árbol es, en cierto sentido, una apariencia que es una consecuencia del árbol. El aspecto brillante del tablero pulido, al ser esto todo lo que el esteta conoce del pulido, es su concepción del pulido, y es por lo tanto una concepción de algo que no es más que una consecuencia-aparente del pulido. El esteta conoce el pulido sólo a través de su imagen, y puesto que esta imagen puede ser producida por barniz en vez de por un alisamiento cuidadoso, el esteta puede ser engañado. Igualmente en la esfera moral, a pesar de que el artesano no se interesa por definiciones abstractas de la Justicia, su sentimiento moral es lo suficientemente puro como para aceptar como justo sólo lo que de hecho es justo, y no aquello que puede hacerse pasar como justo mediante un disfraz. Puesto que el esteta es engañado por esta injusticia tan plausible, podemos decir que una conducta justa no tiene sitio en su mente excepto a través de su imagen, la apariencia de justicia. Conoce los sentimientos que el hombre justo tiende a revelar, y cuando oye un sentimiento así, admite estar ante un hombre justo. Como el hombre que puede ser engañado por el barniz porque no tiene la capacidad de distinguir lo tosco de lo pulido, él ha sido engañado por embaucadores, porque no posee una capacidad de discriminar moralmente, sino sólo una familiaridad con las apariencias morales.

Si esta interpretación de las dos últimas etapas de la Caverna es correcta, es natural intentar formular su principio e intentar aplicarlo a los otros dos usos de la relación de la imagen-original en esta misma parábola. En pocas palabras, el principio parece ser que decir que una cierta clase de personas sólo miran imágenes es lo mismo que decir que en lugar de cualquier concepto dado C, estas personas emplean un concepto diferente C', siendo la relación entre C y C' que el criterio usado para decir si algo es C' (como por ejemplo, tener un aspecto pulido) implica preguntar si la cosa tiene los rasgos *evidentes* de las cosas que son C (que están pulidas) pero ninguno más.

Si tomamos este principio de interpretación y lo aplicamos vagamente al nivel del contraste entre pensar no hipotéticamente y pensar hipotéticamente (filosofía y matemáticas), la conclusión a la que llegaremos será, quizás, que mientras que la meta del filósofo es que sus conceptos constituyan una perfecta captación de las formas o de los principios racionales, el matemático se contenta con emplear conceptos de los cuales no puede darse una explicación racional completa, porque en el

criterio para la aplicación de estos conceptos se hace un cierto uso de pruebas empíricas —la angularidad para los matemáticos se refiere en cierta forma al *espacio*, y por lo tanto a una coincidencia absoluta de una línea sin anchura con una regla perfecta o algo así. Igualmente, a nivel del contraste entre «conocimiento» y «opinión», nos inclinaremos a decir que los conceptos que se emplean a nivel de «opinión» son, como mucho, sustitutos de aprehensiones de las formas, en el sentido de que mientras el que «conoce», por ejemplo, la justicia, ha adquirido un principio abstracto que puede aplicarse en cualquier situación, el que no posee sino una «opinión correcta» acerca de ella, usa, al asignar o negar el predicado «justo», un conjunto de reglas («Pagar las deudas», «Guardar las promesas», etc) que son, en general, guías dignas de confianza para el comportamiento justo, pero que son arbitrarias y no están conectadas entre sí.

De esta manera parece como si pudiéramos decir del uso de la figura de imágenes y originales en la parábola de la Cueva, que es sin duda cierto que cada vez que la figura es empleada su propósito es distinguir dos niveles intelectuales tales que en cada caso aquel que esté en el nivel inferior hace uso de unos criterios, para asignar o negar predicados, que son más vagos, más «empíricos» y por lo tanto inferiores a los que se emplean en el nivel superior. Me parece que esta es la doctrina esencial de la Caverna. Así expuesta es una graduación de los niveles intelectuales. Continúa en pie la cuestión de si es también una doctrina acerca del mundo. ¿Nos dice algo acerca de la naturaleza de los objetos físicos?; ¿O de los entes de los que hablan los matemáticos? ¿Debemos suponer que los objetos físicos son imágenes de las formas? ¿O que ocurre esto con las propiedades de los objetos físicos? ¿Debemos suponer que existen entes matemáticos como cuadrados supra-físicos que son imágenes de formas, como la cuadradidad? Anteriormente sugerí que Platón quizás creía que a cada grado de pensamiento le corresponde un grado de realidad del cual este grado de pensamiento constituye una adecuada comprensión; o que parecía escribir como si pensara así. Sin embargo, sugerí que sería equivocado decir que Platón se habría contentado con esta tendencia que se le adjudica. A esto sólo añadiré ahora que si intentamos obtener la relación de imagen-original, en la parábola de la Caverna, no solo entre los conceptos, sino también la relación entre aquello que estos conceptos representan *ex hypothesi*, entonces no sería fácil decir cuáles de estos objetos están en la etapa *b*, la condición general de la humanidad. Presumiblemente estos deberían ser apariencias de las cosas. Pero supongamos ahora que nos decidimos a decir que Platón pretendía decirnos que las apariencias son imágenes de las cosas; continúa en pie la cuestión de cómo debemos interpretar esto, especialmente cuando los objetos en cuestión son, por ejemplo, actos justos. He sugerido que algo como lo dicho puede ser interpretado igual de bien como una afirmación hecha en los niveles intelectuales; no estoy seguro

cómo puede interpretarse si lo consideramos una afirmación acerca de los grados de las cosas. Esta es una de las muchas consideraciones que me inclinan a decir que el propósito de Platón era graduar las condiciones intelectuales y que aunque parece como si estuviera graduando entes, esto se debe a una manera vaga de escribir que debe atribuirse a su incapacidad para distinguir entre hablar acerca de conceptos y hablar acerca de cosas, más que a cualquier creencia positiva de que lo que puede ser afirmado acerca de los grados de conceptos puede también ser afirmado, *mutatis mutandis*, acerca de los grados de las cosas.

La dificultad para resolver este punto puede ilustrarse con el siguiente ejemplo. Se podría argüir que hay una indicación clara en el símil de la Línea de que Platón pretendía que sus advertencias tuvieran una aplicación ontológica. Esta indicación se basa en el hecho de que en la etapa *c* Sócrates especifica no objetos generalmente visibles como los objetos de certeza perceptual, sino una subclase de objetos visibles, es decir, animales, plantas y objetos manufacturados. Esos objetos no son más visibles ni más apropiados para moldear sombras que las rocas, las nubes o los otros objetos que están excluidos de la subclase. Los objetos elegidos son, de hecho, aquellos objetos que están *organizados* por la naturaleza o por el hombre. Pero, ¿por qué Sócrates debía seleccionar de la clase de los objetos visibles objetos organizados, a menos que en el fondo de su mente no intentara afirmar que los objetos de los cuales se puede tener una certeza perceptual son imágenes de las formas? Con esta intención en mente sería natural dirigir la atención a los objetos organizados, puesto que un objeto no organizado no es una encarnación de ningún principio racional y por lo tanto no es la imagen de una forma.

Creo que debemos admitir que esta es la razón de que Sócrates especifique animales, plantas y objetos manufacturados. Pero no está claro que se deduce de esto con respecto al problema que nos preocupa. ¿En qué sentido este pato, que está ante mí, mantiene con una forma o principio abstracto la misma relación que la que se da entre el reflejo del pato y dicho pájaro? ¿En qué sentido se le puede decir al que mira al pato y reconoce que es un pato, que está viendo sólo una forma a través de una imagen? La sugerencia (que algunos toman en serio) de que Platón cree en la existencia de un Pato Perfecto que está en el cielo no me parece digna de ser tomada en serio. Una vez descartado esto quizás deberíamos decir que esto es así porque el pato encarna un principio de organización que puede ser considerado una imagen de una forma, o quizás que es por esta razón por la que el reconocimiento de algo como un pato es la adquisición de su imagen. ¿Pero cual es, exactamente, la imagen: el pato, la organización del pato, o el pato tal y como el sentido común lo conoce? ¿Podía acaso ser la respuesta que ningún pato jamás vive con arreglo a su modelo? ¿o que el modelo de los patos de alguna manera se deriva de, o es inferior a un cierto principio abstracto de organización que no tiene ninguna aplicación especial para la organiza-

ción de la carne y las plumas? ¿o que el criterio empleado para llamar a las cosas patos no constituye sino aprehensión-de-la-imagen-de-pato? Una vez más, hacer estas preguntas supone ver que no podemos responderlas confiadamente. Debemos, pues, llegar a la conclusión de que del hecho de que Sócrates seleccione una subclase de cosas visibles para que sean objeto de certeza perceptual, debemos inferir que Platón podría haber deseado decir que un miembro de esta subclase puede ser considerado como una imagen de una forma: pero aún no estamos seguros de cómo debe entenderse esto.

Finalmente debemos darnos cuenta de que Sócrates nunca pierde de vista los propósitos prácticos que tiene en mente. Propone que los filósofos que van a gobernar su ciudad deben recibir una educación dedicada a liberarles de la caverna, y pretende, cuando hayan adquirido la visión del mundo exterior, devolverlos a la caverna para gobernar la ciudad. Está claro que el propósito de la educación es capacitarles para gobernar bien (520 c); y Sócrates se atreve a afirmar que, una vez que los filósofos se acostumbren de nuevo a la oscuridad, su habilidad para reconocer las imágenes será infinitamente mayor que la de los otros habitantes, debido a que ellos han visto «las cosas que son ciertas con respecto a lo noble, justo y bueno». Esto presumiblemente significa que el hombre que posee una comprensión teórica abstracta de la naturaleza de la justicia estará mejor capacitado para elegir su camino en medio de argumentos plausibles que quien no posea esta comprensión. Los gobernantes deben filosofar, pues así gobernarán mejor.

La lección de las tres analogías

Parte de la compleja doctrina de estas tres analogías se nos ha aclarado. Vemos que Platón deseaba decirnos que ciertas condiciones intelectuales pueden graduarse según su «claridad» y que esto ocurre así porque sus objetos pueden graduarse según su «verdad« o «autenticidad». Creemos que esto significa que un término general como justicia, puede ser captado tal y como es, como un principio racional abstracto, independiente del espacio y tiempo; pero aunque una aprehensión así es posible, no siempre se puede lograr. Normalmente, lo que representa a la justicia en la mente de un hombre es algo tosco, que sirve como imagen de ella, con el resultado de que su aprehensión de la justicia no está clara porque lo que se entiende por comportamiento justo no es de ninguna manera idéntico a lo que hace que este comportamiento sea justo. Es, por lo tanto, comparable con un hombre que no puede ver un objeto directamente, sino sólo mirar una imagen de él, y que incluso supone que no puede en principio obtenerse una visión mejor del objeto.

Pero ésta no es toda la doctrina que se desprende de las tres

analogías. Continúan en pie tres problemas. En primer lugar, ¿qué se quiere decir con la pregunta «¿qué es el bien?» de la que proviene todo el asunto? En segundo lugar, ¿qué se pretende al decir que el bien da a las formas tanto su existencia como su inteligibilidad y a nuestras mentes el poder de comprender? En tercer lugar, ¿qué intenta decirnos Platón acerca del papel del pensamiento hipotético o (pues parece que identifica ambas cosas) de las matemáticas?

Será conveniente tomar los dos primeros problemas juntos. La pregunta «¿qué es el bien?» no es lo mismo que la pregunta «¿Qué cosas son buenas?», aunque se implica que nosotros no podemos estar seguros de nuestra respuesta a esta última hasta que no hayamos respondido a la primera. La teoría es que antes de que nosotros podamos decidir si A y B son cosas buenas, debemos primero aprender qué es el bien. Pero parece que puede no haber una acción como «aprender que es el bien», si no puede identificarse con aprender qué cosas son buenas. Recordemos que el bien es semejante al sol en que, aunque es difícil mirarle, él es el que da la luz con la cual vemos las cosas. La naturaleza del bien es la última y la más difícil lección que aprendemos, pero el bien ilumina todo lo que podemos ver por encima del nivel de *doxa.* Cuando dejamos de confiar en los dictámenes obvios de los sentidos, actuamos gracias a la «verdad y realidad» que se desprende del bien. Esto parece una afirmación realmente extraña.

Mandemos a un ladrón a capturar a un ladrón; usemos una comparación para iluminar las comparaciones de Platón. Si los objetos físicos no «forman parte» de las formas, no habrá distintos tipos de objetos, sino sólo (según una frase de *El Político*) un «mar infinito de desigualdad». Por lo tanto, las formas son las responsables de lo que de hecho ocurre, pues las cosas pueden clasificarse. Tomemos, por lo tanto, nuestra comparación del campo de la clasificación.

En principio, una biblioteca culta puede clasificarse de muchas maneras. Se pueden ordenar los libros según su tamaño, su color, su editor, la primera letra de su título, etcétera. El que desee ordenar una biblioteca debe decidir primero cual es su principio fundamental de clasificación. Las secciones en las que clasificará los libros serán creadas según la elección del principio fundamental. Si el principio fundamental es el *color,* entonces los *libros rojos* serán una sección, y así sucesivamente. Supongamos ahora que hay sólo una forma racional de ordenar una biblioteca culta, y digamos que es según sus *temas* o *materias.* Si voy a una biblioteca que sé que está más o menos bien ordenada, y si tengo algo de sentido común, no esperaré encontrar los libros ordenados según el color, sino según su tema o materia. En la medida en que yo entienda el orden, entenderé qué es ordenar según el tema o materia. Si yo puedo decir que un libro, comparándolo con los que está junto a él, está en un lugar equivocado, poseo una buena comprensión del principio principal. Pero hay más de una manera de ordenar libros según su tema, y parece

razonable decir que algunas formas son más racionales que otras. Supongamos que hay una y sólo una manera perfectamente racional de utilizar el principio fundamental de ordenación según las materias. (Sin duda debemos negarnos a tomar esto en serio, pero esto sólo demuestra lo poco platónicos que somos). Un lector al que se le dé muy bien ordenar libros, tendrá aún mucho que aprender. Puede darle nombre al principio fundamental (esto es, que los libros deben ser ordenados «racionalmente»), y posee una cierta comprensión de lo que es una clasificación racional. Si posee un conocimiento razonablemente correcto de cuales son las secciones, posee entonces una comprensión razonablemente adecuada del principio fundamental; pues el principio fundamental crea las secciones. Pero puede aún no conocer cual es el principio fundamental, excepto en términos más o menos vagos. Sólo logrando adquirir un conocimiento más o menos preciso de las secciones que hay, puede esperar adivinar cuál es exactamente el principio fundamental de la clasificación racional. Pero no puede perfeccionar su conocimiento de las secciones mirando los libros, pues siempre pueden estar desordenados. Solo puede lograr esto pensando con más rigor en lo que realmente da sentido a que esto o aquéllo constituya una sección. Pero al hacer esto, está, desde luego, utilizando una comprensión implícita del principio fundamental. Por lo tanto, cuando finalmente adivina cual es el principio fundamental, sólo está dándose cuenta explícitamente de lo que ha empleado implícitamente durante todo el proceso que le ha llevado al punto desde el cual era posible dar el salto con el que se ha dado cuenta del principio explícitamente. Finalmente, sólo cuando ha dado el salto, puede ver no sólo lo que son, exactamente, las secciones, sino también porqué son ésas precisamente y no otras.

Esta comparación, creo, puede ser fácilmente interpretada. El bibliotecario que hizo la clasificación tenía una finalidad: que su clasificación fuera la más racional posible. Su finalidad debía limitarse a aquello que satisfaga la razón, y esto fue lo que creó las secciones. Mediante una comprensión implícita de las exigencias de la razón, el lector podía entender qué secciones había. Esto se parece bastante a lo que Platón decía acerca del estatus del bien, que crea las otras formas y que nos capacita para entenderlas, pues es la luz que usamos para verlas. Debemos decir, pues, que «bien», en este contexto, significa algo así como «lo que puede adaptarse a la razón». Esto se adapta bastante al texto, si recordamos que Platón dijo que la razón no da el beneplácito a nada, sino sólo a lo que es bueno, y que nada es bueno excepto lo que la razón aprueba. Por lo tanto, para resumir toda la doctrina, lo que Platón nos dice es: a) que no podemos en absoluto pensar si no poseemos una comprensión de lo que puede o no adaptarse a la razón; pero b) que no seremos capaces de pensar con corrección hasta que no adquiramos una comprensión explícita de en qué consiste adaptarse a la razón; c) que no podemos esperar adquirir esto sin primero dedicarnos a lograr una

comprensión aún más precisa de otros principios generales (como qué es la justicia, qué es la triangularidad, etc.); y finalmente d) que la existencia de principios inteligibles como esos es una consecuencia, en cierto sentido, de la existencia del bien, pues si no existiera una adaptación a la razón, no habría cosas como la justicia o la triangularidad; pues estos son principios de ordenación *racional*.

Hasta ahora todo va bien; pero puede parecer que esto no explica la importancia pragmática de llegar a saber qué es el bien. ¿Cómo pueden los gobernantes estar mejor capacitados para decir que fines son los más dignos de ser ansiados cuando conocen en qué consiste la adaptación a la razón? Esto no es tan difícil como puede parecer, una vez que nos damos cuenta de que Platón está dando por supuesto que el problema de todo hombre, tanto como individuo o como gobernante de un estado, es el problema de imponer *orden* sobre lo que está potencialmente desordenado. Dando esto por supuesto, es fácil ver que la pregunta: «¿Cuál es el principio supremo al que debe someterse cualquier cosa que fue racionalmente ordenada?» parecerá una cuestión vital, y que parecerá que cualquier respuesta a esta pregunta presupondrá responder a la pregunta anterior de qué es la conformidad con la razón.

Se puede objetar que intentar distinguir en abstracto qué es la conformidad con la razón, es hacer algo tan absurdo que no podemos suponer que esto sea lo que Platón nos invita a hacer. Se puede decir que lo único que se puede hacer es dar una descripción de las cosas que Platón dice acerca del bien representándolas como una doctrina vaga y nebulosa, basada en la absurda presuposición de que existe una pregunta como «¿en qué consiste la conformidad con la razón?» Creo que decir que no hay ningún otro párrafo en los escritos de Platón dónde se le dé al bien el estatus que se le da aquí es, al menos, una respuesta parcial a esta pregunta. Aparte del hecho de que no hay, por lo tanto, ningún otro párrafo del cual podamos lograr una interpretación más precisa, es legítimo sospechar que podemos estar tratando con una visión más que con una idea clara, y que bien puede ser porque la visión se desvanece cuando intenta aclararla por lo que Platón no volverá nunca más a discutir este tema.

Nos encontramos, pues, ante el papel que representa el pensamiento hipotético o las matemáticas en el esquema epistemológico de Platón, y, por lo tanto, ante su proyecto educacional. Este es un asunto complicado, por lo que diré dogmáticamente que es lo que considero que es lo esencial.

Los matemáticos ven las formas sólo mediante imágenes. Este es el mensaje de la Línea y la Caverna. La Línea parece dar la razón de que esto sea así: los matemáticos dan por supuestas cosas como los pares o impares, y no pueden explicarlas, pero, sin embargo, hacen uso de objetos sensibles, no intentando referir sus teoremas a dichos objetos, sino usándolos como imágenes de las formas. ¿Cómo debemos entender esto?

Las formas son los principios del orden. Las Matemáticas son el estudio del orden, o, con más precisión, podríamos decir que las matemáticas estudian el orden expresado en espacio y cantidad. Por lo tanto, las matemáticas son el estudio de las encarnaciones espaciales y cuantitativas de las formas. El matemático no se da del todo cuenta de que debe ocuparse del estudio de los principios abstractos; pues sabe y dice que la aritmética nada tiene que ver con las operaciones con unidades en el sentido en el que esta cerilla es una unidad, sino que trata de operaciones con unidades «inteligibles»; y saber que los teoremas acerca de círculos no son teoremas acerca de platos, sino de círculos. Pero no se hace la pregunta «dialéctica» o socrática sobre lo que debe ser una unidad o un círculo, o lo que debe ser un número par o impar. No intenta ver *a priori* porqué el término general *ser un número* debe poder dividirse entre ser un *número par o ser un número impar.* Da por supuesto que ambas propiedades pertenecen a los números. Puesto que no logra «explicar» los términos que usa, no los considera los principios abstractos que de hecho son. El valor del concepto de imparidad o circularidad en su mente es, por lo tanto, semi-empírico. Siendo incapaz de dar una definición abstracta de imparidad, por ejemplo, debe considerarla como la situación que surge cuando las unidades que componen un número no pueden ser divididas entre dos sin que quede un resto; y tiene que *considerar* a la unidad como algo parecido a una pepita, cuando al mismo tiempo *declaran* que sus unidades no son, desde luego, objetos físicos. Las matemáticas, por lo tanto, han recorrido medio camino, pero se han quedado a medio camino hacia la aprehensión de los principios fundamentales del orden.

Desde luego, puede achacarse esto a las Matemáticas (o a las matemáticas contemporáneas); o se puede intentar lograr una opinión más constructiva, es decir, que el estudio de las matemáticas es valioso porque implica el estudio de las encarnaciones espaciales y cuantitativas de las formas y por lo tanto proporciona un trampolín para captarlas tal y como son. Creo que Platón pretende ambas cosas, pero quizás es importante enfatizar la segunda. Las matemáticas tienen valor para los filósofos, y son prescritas por Sócrates para el aprendizaje de los gobernantes, porque las encarnaciones matemáticas de las formas son encarnaciones particularmente claras, y esto es así porque el método de las matemáticas es crear conceptos no-empíricos.

No debemos suponer que sólo para una subclase de formas o principios abstractos existen las encarnaciones matemáticas. Platón no dice claramente que el pensamiento hipotético sea idóneo para el estudio de todas las formas a través de sus imágenes, pero no hace nada para evitar que nosotros saquemos esta conclusión, y no es tan increíble como parece. Aprendimos que los pitagóricos dijeron que la justicia era reciprocidad y aprendimos también que ellos dijeron que 4 era el número de la justicia. Podemos conjeturar (no es más que una conjetura) que el pensamiento que yace tras este segundo aforismo era que 4 es el primero y por lo tanto el cuadrado típico, y que el cuadrado es una expresión de reciprocidad, pues mientras que en 2 × 3 el primer número multiplica por dos al segundo, y el segundo en cambio multiplica por 3 al primero, en 2 × 2 cada número multiplica por 2 al otro. Así pues, en el cuadrado no hay «deslealtad», un cuadrado es (en palabras de Platón) una imagen de la reciprocidad. De nuevo encontramos que Platón en el *Gorgias* y en *Las Leyes,* y que Aristóteles en la *Moral a Nicómaco*[23] usan los dos tipos de igualdad (igualdad aritmética o igualdad de cantidades, e igualdad geométrica o igualdad de proporciones) para expresar la diferencia entre dos tipos de justicia, y el párrafo del *Gorgias* parece recomendar el estudio de las matemáticas al teórico político para que pueda aprender de la claridad de las matemáticas una distinción que puede utilizar en política. Verá más fácilmente que el principio de que el castigo debe ser igual al crimen y que el principio de que el premio ha de ser proporcional al mérito, son ambos consecuencias del mismo principio (es decir, el principio del trato justo) quien entienda que *tener la misma cantidad* y *tener la misma proporción* son dos versiones diferentes de la misma cosa. Esto demuestra incidentalmente de qué forma el estudio de las matemáticas puede ser pragmáticamente útil para los futuros gobernantes, pero demuestra también que es fácil ver por qué debe decirse que la justicia es un principio abstracto que tiene una encarnación matemática[24]. Que esto mismo pueda decirse de la belleza y de otras formas de este tipo, costará un gran esfuerzo de credulidad al principio; pero el esfuerzo de creer será probablemente facilitado si recordamos el importante papel que ocupa en las doctrinas morales y estéticas de Platón las nociones de armonia y proporción. Me parece claro que Platón pretende que creamos que cada forma tiene su imagen que es manejada a nivel de *dianoia* o pensamiento hipotético; y puesto que prácticamente identifica *dianoia* con las matemáticas, creo que debemos llegar a la conclusión de que pretende que pensemos que cada forma tiene su imagen que puede ser estudiada en matemáticas.

Así pues, la doctrina puede ser resumida como sigue. Lo fundamental son sin duda los principios abstractos o formas. Si algo está ordenado, está así porque se le ha hecho adaptarse a uno o a más de uno de esos principios inteligibles. Los objetos naturales, los artefactos humanos, los actos e instituciones humanas pueden, por lo tanto, encarnar las formas; lo harán cuando estén ordenados y sean sistemáticos, inteligibles. Pero al mismo tiempo las formas son encarnadas con especial claridad en los entes que los matemáticos estudian, siendo la causa de esta peculiar claridad de estas encarnaciones el que carecen de «materia bruta». Pedagógicamente, por lo tanto, las matemáticas son una disciplina especialmente valiosa para el filósofo que sepa con antelación que no debe tratarlas como fundamentales ni pasar por alto lo que dan por supuesto —sa-

biendo que está obligado a complementar las matemáticas con las preguntas «dialécticas» o socráticas.

¿Quiere esto decir que Platón creía en la existencia de entes matemáticos como por ejemplo círculos, además de la circularidad por una parte y los objetos redondos por otra? Hay algunas pruebas de que en su vejez Platón creía en entes así, pero la doctrina no viene a cuento en esta ocasión. Es consecuente con la Línea decir que los entes matemáticos tienen el estatus de las sombras, y, ¿existen las sombras más allá de las superficies diferentemente coloreadas? De hecho estamos prestando especial atención a la pregunta que ya hemos planteado, es decir, la pregunta de si este párrafo está graduando niveles de comprensión o niveles de entes o ambos a la vez. ¿Cuándo decimos que los entes matemáticos son encarnaciones espaciales o cuantitativas de principios totalmente abstractos, es suficiente como para entender con ello que en la formación de, por ejemplo, el concepto de un círculo, el matemático «se ha apropiado de algo» que encarna un principio abstracto? ¿O debemos acaso inferir que existe un ente no-empírico del que se ha «apropiado» el matemático? Una vez más, no podemos contestar a esta pregunta.

Acabemos esta discusión diciendo que la noción de un «principio totalmente abstracto» es compleja. Pero creo que hay pruebas de que Platón se aferró a ella en los últimos años de su vida. Sin duda una razón por la que quería dar sentido a la noción de entes que son incluso más abstractos que los matemáticos, es que él creía que la razón, y con ella por lo tanto los principios que ella conoce, es independiente de la existencia de algo espacial. La inteligencia, las formas y el espacio son tres elementos últimos en el *Timeo;* si, por ejemplo, la triangularidad, considerada como algo esencialmente espacial, estuviera entre las formas, se seguiría de ello que los dos primeros elementos últimos no serían independientes del tercero; y esto es algo que a Platón no le gustaría. ¿Y acaso no podríamos decir que la noción de que los matemáticos no alcanzan el límite de abstracción está implicada en el intento de Russell y Whitehead de «derivar las matemáticas de la lógica»? La idea, por lo tanto, no es ni antiplatónica ni únicamente platónica.

Aprendizaje de los gobernantes

En la parábola de la Caverna, recordamos, Sócrates ha descrito, aunque algo hiperbólicamente, el estado intelectual del hombre ordinario; éste era el de contentarse con lo que realmente no eran sino sombras y muñecos. Ahora viene a decirnos cómo deben ser rescatados los gobernantes de este estado.

Antes de hablarnos de este tema, Sócrates establece ciertos principios. El educador no puede crear la capacidad de pensar en sus alumnos,

como tampoco puede crear la capacidad de ver; sólo puede dirigirla hacia la dirección correcta. La dirección correcta, como sabemos, es hacia el *to on,* lo que es, lo que es último; en otras palabras, hacia el sistema de principios inteligibles de los cuales las medias verdades del sentido común son imágenes. Por lo tanto, si los gobernantes deben ser excluidos de la condición general de la humanidad, debe enseñárseles a pensar contrainductivamente (tal y como lo llamamos en un capítulo anterior); debe enseñárseles a hacer preguntas socráticas acerca de términos generales y no contentarse hasta que entiendan qué es cada uno. Hay ciertos temas, nos dice Sócrates, que son especialmente apropiados para estimularnos a pensar contrainductivamente; y las asignaturas de los gobernantes deben consistir en estos «estimulantes». Como ejemplo (elemental) de estos temas, Sócrates cita el uso de predicados como «grande» y «pequeño». Raramente hay, dice, dificultad para decidir cuando algo es un dedo, de forma que es fácil suponer que los sentidos deciden por nosotros esta cuestión; pero a menudo no es tan fácil decidir llamar a algo grande o pequeño. Pues el cuarto dedo, por ejemplo, es mayor que uno de los que están a su lado, y menor que el otro. Para decidir cuestiones así no sirve de nada mirar de nuevo, o mirar con más atención; se debe pensar. Se debe trazar una amplia distinción entre las dos propiedades opuestas, y decidir qué es cada una de ellas[25]. Debemos distinguir entre las cosas que los sentidos nos presentan mezcladas entre sí. La lección que se pretende que el alumno saque de este ejercicio, es, creo, que las propiedades son claras e incluso distintas, aunque «los sentidos» parezcan decirnos lo contrario. (Sócrates habla como si los sentidos nos mostraran mezclas imposibles de propiedades incompatibles, y como si, por lo tanto, estas uniones antinaturales existieran en el mundo empírico. Esto creo, es un ejemplo de la ya mencionada tendencia de Platón de escribir como si lo que es verdadero en un nivel de pensamiento fuera también cierto con respecto a las cosas en las que piensa. Podemos entender lo que yo considero que es lo que realmente quería decir Platón, si tomamos la implicación de que estas uniones antinaturales existen «en el mundo empírico» en el sentido de «en el mundo tal y como lo concibe el sentido común». En otras palabras, su punto de vista no es que los objetos físicos pueden ser a la vez P y no-P, sino que en el uso ordinario del lenguaje implicamos que esto es así mediante nuestra práctica de adscribir vagamente propiedades incompatibles a la misma cosa en distintas ocasiones.)[26].

«Grande» y «pequeño», por lo tanto, son ejemplos de unos predicados tales que un hombre puede ser estimulado a pensar que las propiedades que representan, tienen la característica de que a menudo nos tientan a aplicar ambas a la vez a la misma cosa. Sócrates continúa diciéndonos que «uno» y «muchos» son ejemplos posteriores y primordiales. ¿Es esto un libro o muchas paginas? No se puede decidir esto mirando, sino sólo preguntando qué son la unidad y la multiplicidad. Por lo

tanto cualquier estudio relacionado con la unidad y multiplicidad será un buen estimulante para hacerse preguntas socráticas. La aritmética es un estudio así, y tiene además la ventaja de que las leyes ya establecidas relativas a las unidades aritméticas (que son indivisibles e iguales entre sí) aclaran, incluso a los principiantes, que no son unidades físicas, sino inteligibles.

Por lo tanto, la aritmética o el estudio de la magnitud, es la primera asignatura para los gobernantes que están aprendiendo. Las dos siguientes son la geometría plana y la espacial, que Sócrates considera como el estudio de las magnitudes en el espacio, añadiendo que puesto que está relacionada con los objetos extratemporáneos, no es una ciencia práctica. La naturaleza de las dos siguientes asignaturas no es muy clara. La primera de ellas es llamada el estudio de los sólidos en movimiento, y recibe el nombre de «astronomía». Puesto que el estudiante debe «no hacer caso de los fenómenos celestes» o tratarlos tal y como los geómetras tratan a sus figuras, es difícil saber lo que se entiende por esa palabra. La siguiente asignatura es igualmente ambigua: se le da el nombre de «armonía», pero se nos dice que la estudiemos *a priori* y sin hacer experimentos acústicos. Afirma que estas dos ciencias son estudios de diferentes «tipos de movimiento», de lo que se deduce que bien puede haber otras ciencias que estudian otros tipos de movimiento.

La pregunta de qué debemos considerar que son la «astronomía» y la «armonía» no es fácil. En conjunto creo que son aquellas ramas de la matemática pura que están relacionadas con el estudio de las dos partes de la naturaleza física (movimiento celeste y música) que a Platón le parece que muestran claramente el orden racional.[27] Las otras «ciencias del movimiento» serán ramas posteriores de la matemática pura, a las que se les exigirá detectar otras pruebas del orden en otros campos. Sea lo que sea Sócrates dice acerca de las asignaturas hasta ahora mencionadas que son estudios preliminares y que sólo tienen valor si se consigue que el estudiante vea la interrelación y las afinidades entre ellos. La auténtica ocupación de los futuros gobernantes viene a continuación, y consiste en la *dialektikê* o «dialéctica».

Al hacer dialéctica se pregunta «qué es cada cosa» (dónde «cada cosa» significa «cada término general»). Esto está claro; pero la naturaleza del proceso es más oscura. «Dialéctica», en Platón, connota muchas cosas. Connota el propósito cortés y cooperativo de mantener la verdad durante el diálogo, el intento de «explicar» algo que resista al examen y que sobreviva a las «refutaciones amistosas» de un compañero en la investigación. Connota también discriminación, distinción (hay una conexión etimológica con la noción de clasificación). A veces parece connotar el amplio punto de vista sinóptico del que ve cosas en sus interrelaciones. Se ha dicho, no sin razón, que hacer dialéctica, para Platón, es hacer filosofía tal y como debería hacerse —sea cual sea la forma como deba hacerse—. Lo que Sócrates dice acerca de la dialéctica en este párrafo no

es (como él mismo admite) fácil de entender. Nos dice que se desarrolla «hacia arriba» en dirección a un «primer principio no hipotético» y que culmina en la comprensión del bien (que es presumiblemente el primer principio no hipotético). También lo describe en la Línea, y más tarde de nuevo, contrastándolo con las matemáticas. El matemático da por supuestas cosas como «el par y el impar», no puede «explicarlas», y se fía de los sensibles. El dialéctico no hace ninguna de estas cosas; destruye supuestos, intenta «explicar» cada cosa, y no utiliza el material empírico.

Creo que he expresado ya mi opinión con respecto a este tema. Para los fines matemáticos, es suficiente que los matemáticos fijen sus conceptos con la ayuda de lo que los matemáticos llaman «intuición»; esto es, decir, del concepto de la línea recta, por ejemplo, que es el concepto de una línea que tiene ciertas propiedades *imaginables*. Para los fines matemáticos, una definición totalmente abstracta (es decir, una definición que no conste de términos de ninguna cosa empírica, como el espacio) no se necesita. Sin embargo, es necesario si los entes matemáticos han de ser considerados encarnaciones de principios abstractos y han de ser usados como las bases desde las que se pueda llegar a conocer estos principios abstractos. Para este propósito se debe preguntar qué es la circularidad (o lo que sea), siendo el proceso de «preguntar qué es eso» el proceso de intentar identificar el principio totalmente abstracto cuya expresión, en términos del espacio es el círculo de los matemáticos, pero cuya expresión en otros campos puede ser algo bastante diferente (así en el campo de los fenómenos mentales, la encarnación de la circularidad puede ser pensada auto-consistentemente). El dialéctico, por lo tanto, debe negarse a hacer uso de la intuición, intentando pertinazmente, sin su ayuda, adquirir el *logos* (definición o explicación) de un término general dado, considerado como algo totalmente inteligible y por lo tanto, totalmente no empírico.

Pero, ¿cómo puede esto conducirnos «hacia arriba», hacia una comprensión de la naturaleza del bien? Yo he sugerido que las propias opiniones de Platón acerca de esta cuestión pueden no haber sido muy claras. Pero para tener una idea de la noción de «hacia arriba», considérese lo siguiente: Una respuesta y la pregunta «¿qué es un número impar?», puede quizás utilizar la noción de un número y entonces surgirá la pregunta «¿qué es un número?». La respuesta a esta pregunta puede traer consigo las nociones de unidad y pluralidad, y suscitar la pregunta de qué son. De esta forma, el intento de lograr una definición socrática de un término general relativamente específico, nos llevará a intentar definir un término «superior» o menos específico. De esta forma se puede progresar «hacia arriba» logrando una comprensión cada vez mayor de los principios generales más elevados, de cuya conformidad con ellos depende el orden de las demás cosas. Se puede subir hacia una comprensión cada vez mayor de los principios más generales del orden racional. No es difícil suponer que cuando se ha logrado esto, nos

encontraremos en la posición de dar el último paso y de comprender en qué consiste la conformidad con la razón o el bien. Esto será sin duda más fácil si evitamos considerar que dar este último paso es algo así como la solución de un acertijo. Un modelo mejor quizás sea lo que sucede cuando un joven pianista, habiendo aprendido a tocar bien una pieza, la considera una pieza de música. Cuando esto sucede, no se ha aprendido nada nuevo, y ya se ha adquirido la visión interior esencial. Quizás, en la visión de Platón, cuando el filósofo ve qué es el bien, cuando ve que es lo que la razón ama, no aprende nada nuevo sino sólo se transforma la calidad de su comprensión de algo que ha entendido hasta entonces.

Sea como sea, Sócrates dice a sus compañeros que no saben qué es la dialéctica, y que no serán capaces de lograr una descripción de ella. Esto puede razonablemente ser interpretado como una admisión, por parte de Platón, de que no tenía claro como debía llevarse a cabo el progreso ascendente de lograr una visión interna de los principios de la razón haciendo preguntas socráticas. Puede servir como apología para la vaguedad de las cosas que hemos dicho acerca de esta cuestión. Se nos deja, por lo tanto, en la duda de cómo la educación de los gobernantes debe completarse. Sócrates, a continuación, se dedica a los detalles prácticos de su educación. Sacamos la conclusión de que los rudimentos de las disciplinas matemáticas preliminares han de ser adquiridos en la infancia, y que esto debe hacerse, en la medida de lo posible, mediante el juego. Entonces, a los veinte años de edad, después de un periodo de entrenamiento físico, aquellos que sobresalgan en sus años escolares, estudiarán las relaciones de las distintas ciencias matemáticas entre sí, y con la realidad. Este periodo de reflexión y de posterior estudio teórico de las matemáticas parece continuar durante diez años, y, entonces, desde los treinta a los treinta y cinco, los mejores estudiantes empiezan con la dialéctica. (Las cuestiones fundamentales son dejadas a un lado hasta entonces, porque tiene un efecto destructivo en la juventud hacerse, y no poder contestar, preguntas como «¿Qué es la justicia?»). A los treinta y cinco años, los que sobrevivan al curso dialéctico se van durante quince años a hacer servicio militar y político, y entonces, a los cincuenta, a los mejores de entre ellos se les permite volver a la dialéctica y son conducidos hacia su culminación: «la visión del bien». Habiéndose logrado esto, pasan el resto de sus días como filósofos, pero se turnan en hacer uso de la visión que han logrado actuando como gobernantes, usando para ello la naturaleza del bien como modelo o ejemplo.

Una vez establecido el programa, Sócrates finaliza el libro con la famosa afirmación de que una ciudad así sólo puede ser instituida si los primeros filósofos-gobernantes echan a toda la población cuya edad supere los diez años. Esta es, seguramente, otra indicación de que no pretende estar haciendo propósitos políticos prácticos.

Cuestiones ulteriores acerca del papel de los estudios matemáticos en el plan de estudios

No está muy claro por qué se les da a los estudios matemáticos tanta importancia. La razón oficial de Sócrates para incluir la aritmética (y las demás ramas la siguen más o menos como ramificaciones de ella), es que estimula el pensamiento contrainductivo. Por así decirlo, la aritmética es un almacén de nociones cuya aplicación es problemática. («¿Un libro o muchas páginas?» etc), de forma que el estudio de ella nos habitúa a intentar definir nociones así. Esto se presta a que supongamos que este hábito es el único beneficio que puede esperarse del estudio concentrado de las matemática durante diez años, y que cuando un hombre llega a la dialéctica olvida todo lo relativo a los triángulos y se ocupa de la naturaleza de la belleza, de la justicia o de otros temas «más humanos». Esto sin embargo, no guarda relación con la descripción de las relaciones de las matemáticas y la filosofía en la Línea y en otras partes, ni explica por qué el estudio de las matemáticas es tan intenso, y parece prestarse a la objeción de que un hombre debe tener o adquirir la costumbre de hacer preguntas socráticas, y que un hombre así debe razonablemente dejar a un lado las matemáticas.

Parece claro que las matemáticas, y no sólo los hábitos mentales adquiridos durante su estudio, deben utilizarse en la etapa dialéctica. He sugerido que la utilidad de las matemáticas para el filósofo se basa en que los entes matemáticos constituyen encarnaciones particularmente claras de las formas. Esto nos lleva a suponer que en una clase de dialéctica, preguntas como: «¿Pero qué es al fin y al cabo la imparidad, rectitud, circularidad?» serán un punto de partida. E incluso Sócrates habla a veces como si los dialécticos se ocuparan de todos los supuestos de los que son culpables los matemáticos. Pero parece claro que la dialéctica comprende también preguntas como: «¿Qué es la justicia?». Podemos quizás dar el lugar debido a la importancia adquirida por las matemáticas si suponemos que en una clase de dialéctica se considerará a veces un término matemático y otras otro no-matemático, pero que durante la investigación de entes no-matemáticos, como por ejemplo la justicia, las expresiones cuantitativas o espaciales de la relación implicada pueden ser empleadas como guías. Si, por ejemplo, alguien dice que la justicia implica devolver en igual medida, estaremos ante un contra-ejemplo aparente que sólo puede solucionarse haciendo uso de la distinción entre igualdad de cantidades e igualdad de proporciones.

Esto quizás, hace que las matemáticas sean lo suficientemente importantes en el aprendizaje de los filósofos como para justificar los diez años dedicados a ellas. Pero es difícil no sospechar que hay además otra razón diferente para que Platón imponga con tanto rigor un aprendizaje matemático. Está indicada, quizás, en la elección de las palabras «astro-

nomía» y «armonía» para describir las dos últimas asignaturas del plan de estudios. Pues en el Libro Doce de *Las Leyes*, dónde Platón describe el aprendizaje de otro tipo de filósofos gobernantes, se proyecta un plan de estudios similar, pero con una descripción distinta de su propósito. Pues los gobernantes de *Las Leyes* deben ser ejercitados en las matemáticas para que sean capaces de entender el orden que se manifiesta en los cielos y en la música, y con ello aprender a imponer el orden sobre sus propias mentes y vidas. Las matemáticas, de hecho, son necesarias porque, aunque la naturaleza es realmente, al menos en ciertas partes, una esfera de orden racional, esto no puede ser entendido más que por aquellos cuyo bagaje matemático sea lo suficientemente amplio. Como se observa en el *Timeo*, los eclipses son objeto de temor por lo sobrenatural *por parte de aquellos que no pueden hacer cálculos* —implicándose de esto, creo, que lo que para el astrónomo matemático no es sino una consecuencia, que se puede predecir, de unas leyes del orden, al ignorante le parecerá arbitrario e inexplicable.

La opinión de que los cielos manifiestan la racionalidad de Dios es característica de los últimos escritos de Platón, desde el *Timeo*, quizás, en adelante. El énfasis en *La República* es diferente. En *La República* no se nos dice, como se nos dice en *Las Leyes*, que podemos inferir la benevolencia del *Supremo Gobernante* de los movimientos de las estrellas. Se da importancia, sobre todo, a que no puede esperarse que las estrellas, siendo físicas, no se desvíen. La explicación del cambio en el énfasis puede ser que el éxito relativo de Eudoxo para reducir al orden a los planetas, dio a Platón confianza para creer que los movimientos de las estrellas estaban de hecho racionalmente determinados; y esto, en la época de *La República*, era algo que no se atrevía a afirmar. Sin embargo, yo creo que incluso en *La República*, una de las razones de Platón para prescribir los estudios matemáticos era que él creía, aunque no se atreviese a proclamarlo, que los hombres que estén ejercitados en las matemáticas serán capaces de ver que los cuerpos celestes se amoldan, igual que un objeto físico, al patrón de movimiento que les impone la razón (el mismo patrón que crea armonía en la música), y que deben aprender de esto la lección vital de que la razón es suprema en el cosmos. La importancia de esta lección ya la he señalado anteriormente.

El Libro Octavo

LA SEGUNDA PARTE DE LA RESPUESTA DE SÓCRATES

Tipos de mal

Debe recordarse que al final del Libro Cuarto Sócrates ha conseguido representar a la justicia como lo análogo espiritualmente a la salud, y que esto ha sido suficiente para convencer a Glaucón de que una vida injusta no es digna de ser vivida. Sócrates, sin embargo, ha dicho que antes de que puedan decir esto, deben observar los distintos tipos de enfermedad espiritual o maldad; y ahora, tras un intermedio de tres libros, se remite a ello. La discusión ocupa todo el Libro Octavo y la mitad del Libro Noveno. El método de la discusión es clasificar los distintos tipos de mal. Así como el bien consiste en la relación entre las «partes» de una ciudad buena o de un hombre bueno, así los distintos tipos de mal son la consecuencia de las distintas alteraciones de la auténtica relación; y cada tipo, por lo tanto, puede manifestarse tanto a nivel individual como a nivel de la ciudad. Oficialmente, el propósito de la discusión es aclarar cuales son las alternativas para la virtud, de forma que puedan tener una opinión completa de lo que debe hacerse o de la virtud. Pero además de este propósito oficial, Platón aprovecha la oportunidad para ofrecer algunas reflexiones acerca de la dinámica de la política y del cambio moral mediante ejemplos concretos.

Para hacer esto, lleva la discusión a hablar de la degeneración histórica de la ciudad basada en los principios socráticos, y del hombre correspondiente. Esto lo presenta planteando un problema inicial: ¿por qué una ciudad bien constituida debe empezar a degenerarse? La respuesta de Platón a esta pregunta sería probablemente que todas las cosas terrenas son impermanentes, y que nunca podrá haber una ciudad perfecta sobre la tierra. Pero ha descrito una ciudad bien constituida para evitar todos los males previsibles, y debe admitir que su degeneración empieza de alguna manera; y por lo tanto hace que Sócrates imagine una explicación con una falsa aparatosidad, acerca de un número místico, que determina los nacimientos mejores y peores. Los gobernantes ignoran este número y en su ignorancia engendran estirpes inferiores. Estas, cuando llega su turno, prestan poca atención a la educación de sus hijos, que por lo tanto se vuelven ambiciosos. Los cambios en la ciudad, de los cuales es responsable su ambición, constituyen el principio de su degeneración, la decadencia de la «aristocracia» en «timocracia». En términos del individuo, la condición timocrática consiste en la supremacía del segundo elemento o elemento «emocional» en la personalidad. Las etapas subsiguientes en la degeneración —«oligarquía», «democracia» y «tiranía»— son formas de dominio del tercer elemento o elemento apetitivo, y para distinguirlas, Platón tiene que adornar su descripción anterior y distinguir entre apetitos «necesarios» y «no-necesarios» o «derrochadores». Los apetitos necesarios son los que tenemos por naturaleza, y esto incluye tanto los que no podemos evitar tener, como los que nos son beneficiosos de alguna forma. Los apetitos no-necesarios son los que la gente a menudo posee, pero que pueden ser destruidos mediante un tratamiento a tiempo. En la condición llamada oligarquía, los deseos necesarios controlan a los más frívolos, y por ello la vida oligárquica es a menudo exteriormente respetable por motivos indignos.

El principio de la democracia es «un deseo un voto», o «todos los juicios con la forma: "sería bueno..." tienen igual peso». Por lo tanto, políticamente, «democracia» significa no un tipo de gobierno constitucional, sino una condición no constitucional, cuyo único principio es tratar como iguales a todos los hombres y no tener otros principios. Teóricamente la democracia, en la cual se consideran iguales los apetitos no-necesarios y los necesarios, es una etapa posterior a la oligarquía en la decadencia. Pero los sentimientos de Platón no siempre obedecen a su razón, y es evidente que menosprecia al hombre oligárquico, mientras que, acerca del hombre democrático, dice que un hombre así a veces consigue encontrar lugar para todos sus deseos, y se convierte en un hombre muy polifacético. Platón dice de quien ha conseguido esto que se hace «ameno, libre y feliz»; no encuentro fácil tomar esto como un simple sarcasmo. Sócrates, al fin y al cabo, quiso a Alcibíades.

La descripción de la decadencia final hacia la tiranía empieza en el Libro Octavo y continúa en el siguiente.

El Libro Noveno

La peor de todas las condiciones es estar obsesionado—la condición en la cual un sólo deseo (usualmente beber, el sexo u otra forma de locura) domina por completo al hombre. Esta es, desde luego, la condición moral análoga a la condición política que consiste en el dominio de un hombre o tiranía. El individuo que está tiranizado por un deseo obsesivo está normalmente protegido en cierta medida de su obsesión por la sociedad; pero si se convierte en tirano de su sociedad, incluso esta ventaja se le niega. Por lo tanto, se demuestra que el resplandeciente esplendor de la tiranía, por el cual muchos griegos estaban fascinados, no es tal cosa; la peor condición humana posible es la «tiránica» o la de un hombre con un único deseo, que es también el tirano de una ciudad con el poder en un solo hombre. Esta es la condición del peor tipo de hombre posible, gobernando el peor tipo de estado posible. La tiranía es el peor tipo de estado posible, no porque un hombre esté en el poder, sino porque ha tomado el poder como el pretendido defensor del pueblo oprimido por la decadencia, y porque debe por lo tanto mantenerse en el poder mediante el uso inhumano de la fuerza.

El juicio acerca de los distintos tipos de vida

La discusión alcanza ahora su climax. Glaucón ha desafiado a Sócrates para que demuestre que la justicia merece la pena, no sólo para personas como Sócrates o él mismo, cuyos gustos tienden hacia ella, sino para todo el mundo, quienquiera que sea. Hay que devolverle la pelota a

Trasímaco. Trasímaco ha argumentado que los virtuosos están pasando por alto algo, y que si sus ojos estuvieran abiertos para ver la naturaleza supersticiosa de los sentimientos morales ordinarios, abandonarían inmediatamente la práctica de la virtud. Por el contrario, Glaucón pretende que Sócrates argumente que aquellos cuyos ojos están cegados y por lo tanto desaprovechan algo en la vida, son los que practican la injusticia. Acerca de esto, Sócrates ofrece tres «demostraciones».

La primera demostración es sencilla; es una apelación a la opinión de Glaucón. Puesto que ven lo que «son» la justicia y la injusticia (en otras palabras, puesto que ven de qué condiciones espirituales se derivan el comportamiento justo y el injusto), será posible decir cual es el que más merece la pena entre ellos. Por lo tanto Sócrates exige a Glaucón que ponga en orden de preferencia los tipos de vida que ha descrito, tanto en términos de mérito como en términos de felicidad. Con una pequeña sorpresa por nuestra parte, Glaucón clasifica las distintas posibilidades en el orden en que han sido descritas, con la vida justa o filosófica en la cumbre y la vida tiránica o totalmente injusta al final. Esta, pues, es la primera «demostración»; se toma la decisión de Glaucón para demostrar que, una vez dado un análisis descriptivo completo de qué es lo que implica cada cosa, ningún hombre cuerdo podrá preferir la injusticia a la justicia.

Sin embargo, es posible que Glaucón sea una persona excéntrica; que otro hombre con otros gustos pueda hacer una elección diferente. Por esta razón (sospecho), las dos siguientes «demostraciones» intentan demostrar que la vida justa es más placentera. Pues si es posible demostrar que la vida justa es más placentera que la injusta, entonces esto (debe creerse) es un hecho que *justifica* la elección. Demostrar que la vida justa es la más placentera es demostrar que es la que *más merece la pena* ser elegida, tanto si se escoge frecuentemente como raramente. Glaucón ha disfrutado de las ventajas de una educación armónica, y como resultado de este condicionamiento tiene una tendencia al orden. Puede, sin embargo, haber otros que no puedan ser inducidos a elegir la vida justa mediante la demostración de que está ordenada; su educación no les ha condicionado a elegir el orden. No es suficiente demostrar que aquellos que han sido condicionados en un sentido escogerían la virtud, pues en ese caso la pregunta: «¿Merece la pena la justicia?» puede replantearse así: «¿Merece la pena condicionar a la gente en ese sentido?». Por lo tanto para aclarar este punto, a Platón le parece necesario demostrar que la vida justa es más placentera que la injusta. Puesto que todos los hombres persiguen el placer, y si el hombre que elige la injusticia elige el camino menos placentero, su elección, entonces, es claramente equivocada. Así pues creo que la segunda y tercera «demostración» estarán destinadas a demostrar que el filósofo puede esperar más placer que el hombre sensual. El filósofo, en este contexto, es el hombre descrito en el Libro Sexto, cuyo amor a la verdad le ha dado todas las demás virtudes. Lo que se dice acerca de él se

considera que puede aplicarse en menor grado a aquellos cuyos modestos logros intelectuales les impiden ser filósofos, pero en los cuales un buen aprendizaje ha colocado por encima de los demás al elemento racional —de hecho, a todos los hombres justos.

La primera de las dos pruebas es sencilla. Los tres elementos de la personalidad producen, según cual de ellos domine, tres tipos de personas —filósofos, hombres ambiciosos y hombres dominados por apetitos—. Cada uno de estos tres tipos dice (es decir, al permitírsela deliberadamente) que su propio tipo de vida es la más placentera. ¿Cuál tiene razón? Todas las opiniones necesitan experiencia, reflexión y análisis (*logos*), pero sólo el filósofo tiene experiencia de los tres tipos de placer (los relacionados con la razón, el espíritu y los apetitos); sólo él ha adquirido su experiencia mediante reflexión; la razón analítica es su herramienta de trabajo. Por lo tanto sólo él tiene los medios para juzgar, y juzga su vida como la más placentera, y a continuación de ésta la del hombre ambicioso. ¡Qué poco ha permitido Platón (y también Aristóteles) que los trágicos le enseñaran algo de la vida!

La siguiente prueba es más compleja y su interpretación más discutible. Su estructura me parece que es ésta. Placer y dolor son, ambos, estados de excitación, entre los cuales hay un estado negativo de descanso o quietud. Sin embargo, «dolor» y «placer» tienen un sentido secundario, en el cual este estado intermedio puede ser llamado placentero o doloroso. Pues el cese del dolor puede parecer muy deseable y placentero cuando llega; y el cese del placer muy doloroso. Es fácil para un hombre que posee poca o ninguna experiencia del placer en el sentido apropiado, creer que el cese del dolor es realmente placentero, del mismo modo que, por ejemplo, un perfume puede ser realmente placentero. Pues los perfumes agradables nos producen placer incluso cuando nos sorprenden inesperadamente, no sólo cuando los hemos estado deseando; por el contrario muchas cosas que vulgarmente consideramos placenteras, debemos desearlas antes de disfrutarlas. Estas últimas, por lo tanto, son aceptables sólo porque nos liberan de la desagradable condición de desearlas, mientras que algo que es intrínsecamente placentero es aceptable por sí mismo. Por lo tanto, las cosas comúnmente consideradas placenteras no son realmente placenteras, pues su aceptabilidad depende de la existencia con anterioridad de algo al menos potencialmente desagradable, como por ejemplo los apetitos. Esto explica tanto por qué los hombres sensuales consideran su vida placentera (contiene gran cantidad de estas satisfacciones del apetito que identifica con el placer), y también por qué está equivocado.

Sócrates añade a esto, aparentemente como explicación de la equivocación del hombre carnal, que todos los placeres están asociados con procesos de «satisfacerse». Esto, desde luego, es una expresión metafórica, que se basa en que en todos los procesos placenteros se consigue algo que se desea. Sócrates utiliza esto para argüir que cuanto más reales

sean las cosas que «satisfacen», más real será la «satisfacción». Las cosas con las que un hombre sensual se satisface son menos reales (*onta*) que las cosas con las que un filósofo se satisface, y por lo tanto el hombre sensual se satisface más irrealmente. A esta aparentemente monstruosa argumentación, Sócrates añade la afirmación de que los hombres sensuales dedican su vida a satisfacer apetitos que siempre vuelven a presentarse de nuevo, y a conflictos engendrados por ello, y que sus gustos son del tipo de los que sólo son agradables por comparación. La equivocación que hacen es la de no darse cuenta de que los placeres relacionados con los dos elementos inferiores en la personalidad no pueden obtenerse cediendo ante estos elementos, sino más bien sometiéndolos al dominio de la razón. Pues la razón mostrará que desempeña una función propia en la vida, y que, al hacer el trabajo apropiado, lograrán los más auténticos placeres que puedan obtener. En otras palabras, puesto que los placeres de los apetitos corporales son esencialmente inferiores a los auténticos placeres, y en particular a los placeres asociados con el uso de la inteligencia, hay sin embargo una cierta contribución que pueden hacer para que la vida humana sea placentera; pero sólo pueden hacer esta contribución mediante una serena tolerancia que los armonice con las auténticas necesidades del organismo. Y lo que hemos demostrado acerca de los placeres de los apetitos es cierto también acerca de los placeres asociados con la búsqueda del honor y de los otros fines sugeridos por el coraje y las otras emociones «valerosas». Como en la comunidad, también en el individuo, el auto-beneficio de una parte no contribuye a la felicidad de la totalidad ni a la auténtica felicidad de la parte a la que le concierne.

La conclusión de la prueba es que el hombre injusto está perdiendo ciegamente con su injusticia el placer cuando éste le induce a la injusticia. Sócrates, a continuación, empieza a repetir de distintas formas la lección de que la justicia es necesaria, y así empieza a defender las reglas morales convencionales. En conjunto las cosas que normalmente son condenadas están condenadas con justicia, porque tienden a romper el equilibrio entre los elementos. Para mantener el equilibrio correcto lo mejor que puede hacer un hombre, si no puede imponerse la sabiduría divina, es someterse al gobierno de otro. Es, incluso, mejor para un hombre, si ha actuado mal, someterse a un castigo justo para controlar sus incontrolables deseos.

Entonces, concluye Sócrates, hay una ciudad auténtica, que existe no en la tierra, sino sólo en teoría, un modelo en el cielo. («En el cielo» es una expresión con muchos armónicos que no son captados por completo por la expresión común «que se guarda en el cielo». «En el cielo» es el lugar donde están los dioses, pero es también la misma región de la Nube del país de los cuclillos a la que se refiere Aristófanes; es también, para quienes tienen oídos para oír, la parte de la naturaleza en la cual existen el orden y la armonía como cosas supremas).

Comentario acerca de la discusión del placer

La discusión acerca del placer es importante dentro del planteamiento de *La República*. Como vimos al principio de este capítulo, la opinión de Platón es que las creencias equívocadas acerca de lo que debe perseguirse en la vida, son las responsables del tipo de conducta que hace que los hombres estén en discordia entre sí, o en otras palabras, las ideas equivocadas acerca del placer son las responsables de la injusticia. Es, por lo tanto, necesario, dar una explicación convincente de como surgen estas opiniones equivocadas. y en que sentido son equivocadas.

Pero aunque estos argumentos deben ser importantes, parecen a primera vista tan patentemente falaces que no nos sentimos dispuestos a dedicarles mucho tiempo. Es un error. Lo que ha ocurrido aquí, como en otras partes de los diálogos, es que Platón ha debilitado el peso de una buena opinión disfrazándola de tal forma que tiene que ser, o aceptada como argumento lógicamente convincente o rechazada como una falacia corriente. Si Platón se hubiera expresado más atractivamente, menos demostrativamente, se vería que tiene algo que decir que merece tomarse en serio.

Para demostrar que esto es así, intentaremos reconstruir la argumentación de Platón en respuesta a las obvias críticas que pueden ser hechas contra ella. La primera argumentación dice que un filósofo debe saber si A es más placentero que B, tanto porque tiene la experiencia como porque posee dotes intelectuales. La referencia a la experiencia puede ser momentáneamente convincente, pero la referencia a las dotes intelectuales no convence lo más mínimo. ¿Qué es lo que tiene que discriminar un filósofo? Seguramente nada. Saber si esto o aquéllo es placentero es algo que sólo la experiencia puede decidir; incluso la propia pregunta está probablemente propuesta ilegítimamente. Lo que se debe preguntar es si esto o aquello da mayor satisfacción a Pérez; de ésto Pérez es el único árbitro, y la filosofía no podrá ayudarle en su arbitraje. De nuevo en el segundo razonamiento Sócrates parece decir que la mayor parte de la gente imagina que se están divirtiendo cuando en realidad no es cierto; y nos sentimos inclinados a responder a esto que no es el tipo de cosa acerca de la cual tiene sentido decir que un hombre está equivocado. La distinción entre apariencia y realidad parece estar bastante fuera de lugar aquí. Quizás mucha gente consiga divertirse haciendo cosas que Sócrates puede no encontrar divertidas, y quizás Sócrates es mejor hombre que ellos; pero esto es algo distinto. Finalmente, cuando Sócrates intenta apoyar la afirmación de que la gente está equivocada con respecto a la cuestión de si se están divirtiendo, con la argumentación de que el conocimiento es más real que la comida, y por lo tanto, que un hombre que está adquiriendo conocimiento está adquiriendo algo más real que el hombre que está adquiriendo comida

—cuando leemos esto sentimos que nos movemos dentro de un sofisma tosco. ¿Qué puede decirse en defensa de Platón?

Esto: El quid de la argumentación, es el punto de vista de que hay cosas que pretendemos sólo porque son objetos de los apetitos. El hecho de que Sófocles pudiera estar satisfecho cuando en la vejez se había deshecho de sus apetitos, y que no los quisiera volver a recobrar, es una prueba de que la satisfacción de un apetito no es intrínsecamente deseable; es deseable sólo en relación con el apetito. Pero mucha gente no se da cuenta de esto. No se dan cuenta de esto porque no tienen el poder necesario para auto-analizarse. Ellos se encuentran en un estado en el que buscan satisfacciones sensuales, considerando a un conjunto de circunstancias preferible a otro porque el primero parece ofrecer mayores promesas de satisfacción carnal, y así sucesivamente. Encontrándose en un estado en el que pretenden autotolerancia más que sobriedad, y asumiendo ilícitamente que «Yo pretendo X» trae consigo «X me produce placer», deducen que la autotolerancia es placentera. Son incapaces de retroceder y preguntarse: «Si yo no tuviera el apetito, y consecuentemente pudiese arreglármelas sin la satisfacción, ¿no sería acaso un estado de cosas preferible?» Aquellos placeres que pudieran pasar esta prueba, aquellos placeres que uno aún desearía tener incluso careciendo del apetito que les precede, son llamados por Platón auténticos placeres— auténticos, quizás, en el sentido de que lo que buscamos es disfrutar, y es persiguiendo placeres de este tipo como puede lograrse disfrutar.

Así, los placeres que deben su atracción a la existencia de apetitos (o que deben la intensidad de su atracción a esta causa) de hecho nos impiden disfrutar; puede ver que nos impiden disfrutar aquel que esté preparado para distinguir «Yo quiero X» de «X me da placer, mayor placer del que puedo obtener de no-X»; y, por lo tanto, se dará cuenta de que nos impiden disfrutar aquel cuya distinción intelectual sea lo suficientemente grande como para que merezca ser llamado filósofo. Es la intensidad y la frecuencia de los apetitos que están asociados a los «falsos» placeres lo que permite que sean llevados a cabo por un hombre irreflexivo. Es aquí donde se convierte en algo revelante la «realidad» de los objetos cuya adquisición constituye el placer. Se dice que el conocimiento es «más real» que la comida, y quizás el significado primario de esto sea que mientras que la comida pertenece a la clase de las *gignomena* o de las cosas que empiezan (o dejan) de existir, el conocimiento está más cerca de la clase opuesta de cosas que existen fuera del tiempo. La relevancia de esto se pone de relieve, creo, en algunas cosas que Sócrates dice en el curso de la discusión, por ejemplo cuando dice que aquellos que persiguen las satisfacciones sensuales «satisfacen una parte de ellos mismos que no vale gran cosa». Basándonos en el *Gordias* 493-5, el significado de esto parece ser que cosas como la comida no persisten, y que por esta razón los deseos de estas cosas calmados temporalmente, son pronto potentes de nuevo. Por esta razón, el hombre que se

acostumbra a tolerarse apetitos, se sentirá constantemente deseando algo para comer, y así su concepción de la vida deseable (y por lo tanto también su concepción de la vida placentera) pronto se convierte en la concepción de una vida de frecuentes comilonas. (Si, sin embargo, se dice que éste es el significado «real» de la afirmación de que la comida es «menos real» que el conocimiento, no puede decirse que sea su significado completo; pues Sócrates ciertamente manipula esta proposición de tal manera que le permite producir un argumento aparentemente confirmado de que satisfacerse con lo que es menos real es estar menos satisfecho realmente. No nos sentimos seguros de si debemos acusar a Platón de actuar con astucia o acusarle en cambio de no saber lo que está haciendo, o de ambas cosas a la vez).

Caritativamente interpretado, pues, el argumento de Sócrates es esencialmente que en la discusión de si un tipo de vida es más placentero que otro hay lugar, como afirma en su «segunda demostración», tanto para el discernimiento filosófico como para la experiencia. Pues es esencial distinguir «X es placentero» de «X satisface un apetito». Es esencial hacer esta distinción para que se pueda hacer la pregunta: «Una vez confesado que yo disfruto una vida de X (que satisface un apetito A), ¿disfruto una vida de A satisfecha por X más de lo que yo disfrutaría una vida que tuviera menos A y menos X, pero que tuviera en su lugar más de P, Q y R, que están más recomendados por los sobrios pero que no me son útiles tal y como yo sé que soy porque no sirven para calmar A?». El autocomplaciente no puede hacer esta distinción y no puede hacerse esta pregunta porque, al negarse a controlar sus apetitos, no deja tiempo para experimentar los placeres cuya satisfacción no consiste en satisfacer un deseo, y no puede concebir la posibilidad de que merezca la pena perseguir placeres como éstos. Por esta razón son malos testigos para la pregunta de si una vida autocomplaciente es placentera. Sin duda, aquellos que son afortunados en su autotolerancia no mienten (y no es posible demostrar lo contrario) al decir que disfrutan de sus vidas, y que no desearían otra distinta; pero no podemos considerar que esto sea una prueba de que disfrutan de sus vidas más de lo que disfrutarían una vida de sobriedad si hicieran una prueba honesta. Su declaración acerca de este puesto no puede ser tomada en serio, pues carecen de la experiencia necesaria para contestar esta pregunta, y también de los conceptos con los cuales preguntarla. Para ellos «X no gratifica un deseo carnal» implica inmediatamente «No se puede disfrutar de X». Puesto que esta implicación no se puede mantener, se sigue de ello que no saben lo que es disfrutar. Debemos, por lo tanto, pasarles por alto, y decir que tenemos razones para creer que debe preferirse una vida sobria a una autotolerante. Esta postura ha de ser reconsiderada.

Yo he señalado una razón por la cual esta discusión acerca del placer es esencial dentro del plan de la *República:* ha de devolvérsele la pelota a Trasímaco y debe mostrársele que es el autotolerante y no el sobrio

quien no puede disfrutar a causa de sus opiniones equivocadas. Otra razón quizás es la siguiente: Al intentar construir una ciudad en la que el bien ha de ser expresado por escrito, Sócrates se da cuenta de que dará resultado si los sujetos están de acuerdo en que cada miembro de la comunidad deberá hacer lo que esté más capacitado para hacer. Una comunidad sana, de hecho, es aquella en la que las cosas están ordenadas sensible y eficientemente. Algo parecido, piensa, ocurrirá con los hombres buenos o espiritualmente sanos. Pero debe deducirse que para un hombre bueno nada le está indebidamente prohibido. A cada potencialidad, debemos suponer, se le permite hacer la mayor contribución que sea capaz para el bien de la totalidad del hombre. Pero en este caso el hombre bueno debe, hablando en general, ser más feliz que los demás. Las circunstancias externas, podemos alegar, pueden hacer que un hombre bueno sea miserable; y Platón quizás pudo admitir esto, o pudo quizás negarlo cegadamente basándose en que «circunstancias externas» como éstas consistirán en la ausencia de placeres mundanos y que la ausencia de éstos no hace que un hombre bueno sea miserable. Pero sea cual sea la respuesta que dé, sin duda quería decir que, por las razones dadas anteriormente, un hombre bueno será en general más feliz que los demás. Pero esto va en contra de la opinión común; la opinión común, como dijo Glaucón en el Libro Dos, es que la virtud no merece tenerse por su propia causa sino sólo a causa del tratamiento que se les da a los virtuosos, o, mejor dicho, a los que son considerados virtuosos. Pero si la opinión común es la acertada al pensar que el autotolerante disfruta de la vida (si se las arregla para evitar los castigos) más que los que viven con sobriedad, entonces no puede ser cierto que la vida sobria es aquella en la que cada potencialidad humana puede hacer su mayor contribución al bien del hombre. Pues en este caso la vida sobria no puede ser la vida que debemos llevar. Es obvio (creo que Platón lo da por supuesto) que el placer o goce acompañan a la «salud» espiritual, de forma que si la vida sobria es la menos agradable, no puede ser la más «saludable». Para demostrar que es la más «saludable» es necesario demostrar que la opinión común acerca del tema de cómo ser feliz está equivocada, y es necesario también explicar cómo se puede ser feliz. Para finalizar esto, Platón utiliza la distinción entre disfrutar y satisfacer un apetito que fue originalmente introducida en la conversación en lo expuesto por Sófocles al principio del diálogo. Es erróneo, pues, decir, como hacen algunos, que los argumentos «hedonistas» del Libro Noveno son una excrecencia y una cosa denigrante en la argumentación de *La República.* El más moralista de los lectores estará en desacuerdo con la argumentación, pero es esencial para ésta.

Décimo Libro

La Coda

Ataque al arte representacional

El Libro Décimo es una coda. Tiene dos temas principales, las artes y el juicio tras la muerte, y finaliza con un relato mitológico de esto último.

El Libro comienza con un riguroso ataque al arte imitativo o representacional, o más bien, quizás, a las obras de arte de este tipo *porque son valoradas como representaciones de la realidad.* Más tarde veremos lo que se implica con estos calificativos.

Sócrates empieza rememorando que en una etapa anterior de la discusión han desterrado a la «poesía, pues es imitativa», de su ciudad. Esta decisión, dice, puede verse ahora que es claramente correcta a la luz de la distinción entre los tres elementos de la personalidad. Pues la tragedia y todos los demás tipos de poesía imitativa, tienen un efecto perjudicial en todas las mentes excepto en las de los que conocen la auténtica naturaleza de las obras de arte de este tipo.

Sócrates se refiere aquí a la discusión en el Tercer Libro acerca del tipo de poesía que debe utilizarse en la educación y el aprendizaje. Podemos ver que «imitativo» tiene ahora un significado más amplio que el que tenía entonces. Pues en el contexto anterior había puesto objeciones a todo lo que hacía que un hombre manifestara los sentimientos de otro —al drama y a discursos en *oratio recta* en épica o a la poesía narrativa—. «Imitación» es lo que hace un actor cuando recita el texto de Hamlet; «"¡Vamos, Stanley, vamos!" eran las últimas palabras de Marmión» es «imitativo», mientras que «las últimas palabras de Marmión eran que Stanley debía seguir» no lo es. En el presente contexto, sin embargo, parece que un poeta es un hábil «imitador» si, por ejemplo, hace un relato verosímil de una batalla. Lo que era considerado peligroso en el contexto anterior era el hecho de interpretar un papel, pretender ser alguien distinto. Lo que ahora se considera peligroso es cualquier poesía cuyos lectores pueden considerar que es una forma fácil de disfrutar de la experiencia que el poema describe. Mientras que el párrafo anterior no perjudica a la poesía descriptiva, el presente párrafo limita el uso inocente de la poesía a la composición de himnos y panegíricos. Sócrates no indica que sabe que de esta forma está ampliando la extensión del término *mimêsis* o imitación.

Empieza su argumentación preguntando (según sus propias reglas) qué es la imitación, para que puedan ver si es buena o mala. Su descripción de ella es muy perjudicial. Sugiere que siguen su «trayectoria acostumbrada»; deben suponer que a cada nombre común (como «mesa» o «cama») le corresponde una única forma —«la única cosa que es realmente una cama», o la propiedad de ser una cama. En otras palabras, a

cada clase de objetos le corresponde una propiedad-clase o un principio de organización, de cuya conformidad depende ser miembro de la clase. Cada propiedad es un ente único, inteligible e invariable, y parece ser que tiene cierta relación con lo que los objetos en cuestión (camas, etc.) tienen que hacer. Una propiedad como la de ser cama está creada por Dios (éste es el único lugar en los escritos de Platón en el que Dios crea una forma; en otras partes «se fija en ellas» para la creación de las cosas). Las camas actuales están hechas por los carpinteros que «se fijan» en la cama que Dios ha hecho y la «reproducen» en madera. Las que producen, pues, no son completamente *onta*, ni completamente «últimas» o «reales». El pintor «reproduce» una de estas camas actuales sub-reales, o incluso «reproduce» lo que se ve de ellas desde un cierto ángulo. Lo que el pintor hace, por lo tanto, es una doble transformación de la «realidad», de la «ultimacidad» o de la naturaleza de las cosas.

Es obvio que Platón no quiere dar a entender que la única cama que existe realmente es la que Zeus hace, y quizás, en la que duerme en el Cielo, estando todas las demás camas «entre la existencia y la no-existencia». Ningún hombre cuerdo puede pretender decir algo así. Lo que quiere decir es que lo que es último en la esfera de las camas es un cierto principio de organización que corresponde a una función o necesidad es decir, que debe haber cosas sobre las que pueda dormir el hombre. Hacer una cama es intentar encarnar este principio de organización en materiales, de forma que se haga algo que pueda desempeñar esta función. El buen artesano, cuando hace una cama, no copia otra cama (que puede ser al fin y al cabo una mala cama). El se «fija en la forma», o, en otras palabras, vuelve su mirada al principio de organización determinado por la función. Sócrates expresa su significado más breve y claramente cuando dice que es el que usa un artículo el que sabe como debe ser, de forma que el buen artesano consulta al que va a usarlo (en el caso de las camas, el propio carpintero es desde luego uno de los que las usan, y puede consultarse a sí mismo) antes de ponerse a trabajar en las instrucciones del que va a usarlo. Del imitador, sin embargo, (se toma al pintor como típico imitador en este contexto) sólo se pretende que reproduzca las apariencias de una cosa. La consecuencia que puede sacarse de esto es que mientras que el que lo usa tiene acceso directo a lo que es último en esa materia (el principio de organización determinado por la función) y por lo tanto «sabe» cómo debe de ser el objeto y mientras que el artesano puede llegar a adquirir una «opinión correcta» de éste por medio de quien lo usa, el imitador no necesita «saber» o «tener una opinión» de cómo debe ser la cosa, sino sólo de cómo aparenta ser. No tiene, por lo tanto, ningún criterio en lo relativo a las camas, pues dos camas que pueden parecer casi iguales desde un ángulo pueden ser muy distintas en su eficacia como aparatos para dormir[28].

Lógicamente, por lo tanto, el hecho de que una pintura de una cama sea «una doble transformación de la realidad» no parece demostrar que

el cuadro de una cama sea algo deplorable en sí mismo. Sólo será perjudicial si la gente supone que puede adquirir una opinión acerca del tema de las camas mirando cuadros que las representen. Y Platón no dice que podamos argüir: «los cuadros son una doble transformación de la realidad, por lo tanto son malos» —aunque a menudo se le acusa de decir esto. Estrictamente hablando, todo lo que Sócrates ha hecho hasta ahora es intentar definir la imitación para que nos enteremos de su bondad o maldad a la luz de la definición— el procedimiento socrático correcto. Es probablemente correcto decir que Platón está definiendo deliberadamente la imitación en términos predeterminados para hacer que el lector piense mal de quien la lleva a cabo. Sin embargo, si respondiera a esta acusación con muestras de injuriada inocencia, sería difícil probarlo.

Pues estrictamente hablando, la argumentación hasta ahora es meramente preparatoria. Sócrates continúa argumentando que, puesto que un imitador sólo imita las apariencias de una cosa desde un aspecto, un hombre puede ser un imitador perfectamente competente aunque no sepa nada acerca de las cosas que imita. La opinión, por lo tanto, de que Homero debe entender mucho acerca de la naturaleza humana porque la representa muy bien, es bastante infundada (como escritor de diálogos, Platón debe haber estado en posición de ver que esto es un sinsentido. Debe hacer podido darse cuenta de que «imitar» con palabras no es como pintar un cuadro fotográfico de una cama; no puede, por ejemplo, describir a Protágoras conversando filosóficamente, sin entender bastante sus ideas). Pues, Sócrates nos dice, las cualidades que cualquier cosa debe poseer, tanto si es una acción, o un objeto natural o artificial, están determinadas por la necesidad que debe cubrir y para la que ha sido creada; y por lo tanto, la persona que usa un objeto es la que sabe cómo debe ser. El hombre que lo hace aprende del que lo utiliza cómo debe ser; pero el imitador se interesa sólo de su apariencia. La imitación, por lo tanto, es una especie de diversión; y no posee un valor serio; está relacionada con algo que está en el tercer grado en términos de verdad *(alezeia)*.

Esto, supongo, es todo lo que podemos conseguir para definir la imitación. Las bases han sido sentadas (y, quizás, debemos añadir, el jurado está convenientemente predispuesto) y podemos ahora considerar la cuestión de si las obras de arte imitativo son buenas o malas. La sugerencia de que son valiosas porque traen consigo una comprensión de las cosas, se ha demostrado que es infundada, y podemos ahora preguntar si la forma de diversión que ofrecen es inofensiva o perjudicial. La respuesta es que en general es perjudicial. Esto se logra primero en el campo de la pintura, un arte que no estaba incluido en la condena de Sócrates al principio de la discusión. Contra la pintura la acusación es ésta. Las impresiones que derivamos de nuestros sentidos son confusas (el palito recto que parece torcido en el agua hace su primera aparición filosófica aquí). Hay refracción, perspectiva, efectos de la distancia,

etcétera. La confusión así producida en nosotros se corrige mediante el cálculo y otros tipos de medida (recordemos que en la caverna las etapas inferiores de nuestra emancipación se lograban mediante las ciencias matemáticas). El cálculo y la medida, que corrigen las apariencias, son obra de la razón. Una misma cosa no puede a la vez mantener opiniones contrarias acerca de una misma cosa, y, si la razón está de esta forma en conflicto con los juicios basados en la apariencia, se sigue de ello que esta última procede de algo distinto de la razón. El elemento mental que la razón debe corregir (siendo también el elemento al cual la pintura representacional apela) debe ser, por lo tanto, un elemento irracional; debe ser «una de las partes más bajas». Esto significa seguramente que nuestra tendencia a admitir lo que los sentidos nos dicen que es correcto (la tendencia responsable de las ilusiones) es como nuestra tendencia a experimentar emociones producidas por la valentía, o apetitos, un hecho físico que debemos, no a la auténtica naturaleza del alma, sino a su encarnación en el cuerpo. Cómo afecta esto a la evaluación de obras pictóricas imitativas no está claro, pues Sócrates se contenta con las acusaciones metafóricas. Este arte es vulgar, está unido a un elemento vulgar en nosotros, y da frutos vulgares. La fuerza condenatoria de esto se entiende quizás mejor a la luz de un párrafo en el *Fedón* (82-4) en el cual Sócrates parece sugerir que el grado de liberación del alma del cuerpo es inversamente proporcional a la confianza del hombre en los sentidos y al descuido del pensamiento abstracto. La razón es, quizás, que el hombre que confía estrictamente en los sentidos, tendrá que considerar como más significativo lo que sea empíricamente más vívido, y de ello derivará una concepción más tergiversada de la naturaleza de las cosas. Es mucho más evidente que la hierba es verde que el hecho de que mi mente ordena todas las cosas. Estimulando nuestra tendencia natural a prestar más atención a lo que es empíricamente más evidente, la pintura representacional nos ata a la tierra. Esto bien puede ser lo que Sócrates quiere decir aquí.

Glaucón está dispuesto a admitir que lo que es verdad acerca de la pintura es verdad también acerca de la poesía, pero Sócrates insiste en que el status de la poesía debe ser examinado por separado. Su acusación contra ésta es que en el conflicto entre emoción y razón, la poesía es partidaria de la emoción, y por lo tanto hace que el autocontrol sea más difícil. El sentimiento apasionado es irracional porque no beneficia, malgasta el tiempo, e implica que sabemos lo que no podemos saber, es decir, que sería mejor para la persona cuya muerte estamos lamentando, continuar con vida. En un hombre honesto, por lo tanto, la razón intenta controlar esta emoción irracional (esto es muy parecido al sentido estoico de «razón» como algo que quita el sentimentalismo y las emociones pensando pensamientos prácticos y morales). La poesía trágica debe representar las emociones apasionadas porque la auto-limitación no atrae al público. El poeta trágico, por lo tanto (y lo mismo puede decirse

de todos los demás tipos de poetas) ejerce una influencia que va en contra de la moralidad, debido a que la gente supone equivocadamente que la tolerancia ante el dolor excesivo es beneficiosa, mientras que de hecho es un veneno engañoso. La poesía de hecho haría menos daño si la gente se diera cuenta de lo peligrosa que es, pues se pondrían en guardia ante ella.

De esto saca Sócrates la conclusión de que los himnos a los dioses y las oraciones de los hombres buenos son el único tipo de poesía que la ciudad debe permitir, una conclusión que pretende lamentar, expresando la esperanza de que alguien demostrará (en prosa) la equivocación de estos razonamientos acerca de la poesía.

Este ataque al arte imitativo consta de dos puntos principales. El primero es que no hay ninguna razón para suponer que un artista que puede representar algo con habilidad, necesita entender todo acerca de lo que representa. El segundo es que el efecto moral del arte representacional es malo. ¿Hasta qué punto debemos suponer que estos dos puntos expresan adecuadamente la actitud de Platón ante las artes?

Podemos observar en primer lugar que éste es un párrafo fanfarrón, y que es posible que Platón se estuviera divirtiendo al exagerar su caso[29]. Hay cierta libertad en su exageración que quizás sugiera esto. Tómese como ejemplo la elección de camas y mesas como temas para las pinturas. Dudo que los pintores griegos dedicaran mucha energía a hacer *trompe l'oeil* cuadros de camas y mesas; la elección del ejemplo es seguramente decisoria, o quizás una expresión de un rudo y tosco rasgo en el carácter del Sócrates platónico. Quizás, pues, debamos admitir que Platón nos está importunando un poco, y también la posibilidad de que la actitud reflejada sea en cierta medida más de Sócrates que suya.

Sin embargo, no hay duda de que Platón habría condenado el arte representacional si hubiera pensado que hace daño moral, y sin duda las causas por las que se dice aquí que hace daño moral son causas a las que Platón habría atribuido al menos cierta validez. Debemos admitir pues, que este párrafo pretende dar un juicio desfavorable acerca del arte representacional. Estrictamente hablando, sin embargo, el arte representacional no es condenado inmediatamente. Como el ácido prúsico, es una cosa demasiado peligrosa como para dejarla suelta, pero puede tener utilidad. Estas utilidades se encontrarán dentro del campo de la diversión, y serán utilizables sólo por quienes, como Sócrates dice al principio de su ataque, saben qué es el arte representacional y que por lo tanto poseen un antídoto para el veneno. De hecho en una comunidad de hombres realmente bien educados el arte representativo, como la filatelia, podrá ser un pasatiempo inofensivo, aunque no por ello popular. (El *Fedro* sugiere que Platón considera a sus propios diálogos como algo así); es sólo su enorme audiencia lo que hace que tenga tan malos efectos.

Quizás incluso el arte representacional pueda ser algo más que un inofensivo pasatiempo entre quienes lo aprovechan con el espíritu adecuado.

Cuando Platón dice de un cuadro que es una doble transformación de la realidad realmente habla de él no como objeto sino como representación. Pero un cuadro es también un objeto, lo mismo que una poesía o una estatua, y presumiblemente estos objetos pueden tener cualidades estéticas de color, forma, ritmo, armonía, etcétera. Se puede valorar un cuadro porque capta el aspecto de ciertos objetos, o se puede valorar porque su justaposición de formas y colores hace que sea en sí hermoso; y algo parecido ocurre con las estatuas y poemas. Pero una vez que se considera la obra de arte como un objeto de belleza, está claro que cae dentro del campo de otras doctrinas platónicas más favorables[30]. Está claro que si «arte» significa la creación de objetos bellos, Platón no tiene nada que objetar. El poder de los objetos bellos es liberarnos de una actitud mercenaria, que ya fue observada en *El Banquete* y se estudiará de nuevo en el *Fedro*. (Es cierto que en ambas ocasiones Sócrates habla principalmente de cuerpos bellos, pero sus observaciones parecen poder aplicarse en general.). El placer que podemos obtener de los objetos bellos es altamente valorado en el *Filebo*. En *La República* misma, se nos dice lo importante que es para la educación de la juventud que esté rodeada de objetos bellos. Debemos darnos cuenta, sin embargo, de que la concepción de Platón de la belleza es en el fondo formalista. La belleza para Platón es una propiedad de las formas, sonidos o colores en sí mismos o del orden rítmico o armonioso de estos objetos. Los efectos de la belleza sobre el hombre son en conjunto deseables; son, sin embargo, bastante distintos de las respuestas emocionales comunes al arte representacional. Pero para una audiencia entrenada para evitar estas respuestas emocionales que se dan comúnmente, se podría concebir que las obras de arte representacional que fueran también bellas, fuesen beneficiosas.

¿Hasta qué punto estaría de acuerdo Platón con esta *apología?* ¿Debemos suponer que las pinturas y las estatuas bellas están entre los objetos bellos usados para inculcar la armonía en las almas de los futuros soldados y gobernantes? No conozco la respuesta a esta pregunta. Quizás Platón habría dicho que en el caso de un objeto que es a la vez bello y representacional, el riesgo es demasiado grande, por lo que se valoraría más lo segundo que lo primero, y que por lo tanto ejercería los efectos nocivos en la moral propios del arte representacional. Parece, sin embargo, que se debe admitir la posibilidad teórica de que las obras de arte representacional puedan ser inofensivas e incluso útiles en ciertos círculos.

Debe señalarse en este punto una particularidad de esta discusión acerca de la *mimêsis* o la representación. Ya hemos visto que, cuando Sócrates comienza a atacar refiriéndose a su anterior condena de la *mimêsis*, no nos advierte que ahora usa la palabra en un sentido más amplio. Debemos señalar ahora que todavía se le da otro sentido a esta palabra en *La República*, y que esto también es pasado por alto en el presente párrafo. Se trata del sentido usado en la discusión acerca de la música en

el Tercer Libro. En él Sócrates afirma que distintos tipos de música «imitan» distintos tipos de carácter o comportamiento moral. Incluso habla casi como si la música marcial mantuviera con los sonidos de los hombres que pelean la misma relación que la que se da entre las imitaciones al corral de la granja y el corral de la granja, pero no puede seriamente querer decir esto; la noción de imitación debe referirse más bien a la noción de afinidad. Sin embargo, podría parecer que implica que los distintos tipos de música en cierta forma se derivan de los tipos de carácter y comportamiento que imitan. Sin embargo Sócrates no condena la música basándose en que es imitativa en ese sentido, ni en el anterior párrafo ni en el Décimo Libro; condena sólo la música que «imita» malos originales. La que «imita» hombres valientes trabajando con valentía es una herramienta valiosa para la educación. Esto parece confirmar la opinión de que la imitación está condenada en el Libro Décimo no sólo porque produce algo derivado («doble transformación de la realidad»), sino también a causa de los males más tangibles que trae consigo.

Es el momento de resumir estos males más tangibles. En primer lugar, hay un peligro general relacionado con toda habilidad para la imitación, es decir, que la gente supondrá que el que puede representar algo hábilmente podrá juzgar esos objetos. Este peligro se da sobre todo en el campo de la imitación poética, donde puede ocurrir que los hombres esperen por parte de los poetas verdades acerca de la vida que sólo los filósofos son capaces de proporcionar. Esto es lo que hace que los poetas sean legisladores no reconocidos. En segundo lugar hay males particulares que se refieren a tipos particulares de representación. En el caso de las artes visuales, su defecto es la importancia que conceden a nuestras facultades más bajas, debido la concentración de éstas en las apariencias de las cosas en estas artes. Este es un mal que parece derivarse del hecho de la representación y no de la naturaleza de lo que esté representado. En el caso de la poesía, sin embargo, la situación es diferente. Parece que no hay nada inherentemente perjudicial en la forma de representación (aunque Sócrates enturbia esta distinción cuando habla de la poesía como «pintura hecha con palabras»), sino sólo en el tema o materia usado por los poetas. Es, seguramente, posible, en teoría, que los poetas logren grandiosidad mediante la grandiosa y bella imitación de la sobriedad y la virtud, es ciertamente posible que los que escriban en prosa, como el propio Platón, hagan uso de una imitación verbal inocente.

Teóricamente, pues, ¿qué parte del arte podrá sobrevivir a este ataque? Seguramente toda la música y la danza, que ha escapado de la censura del Libro Tres. En el campo de la pintura, el modelado y la escultura, todo lo que no sea representacional puede ser perfectamente inofensivo y puede incluso, si es bello, ser valioso. En el campo de la literatura las posibilidades de crear belleza mediante la armonía y ritmo

son teóricamente variadas, aunque en la práctica el peligro de que el poeta se vea tentado a explotar las emociones más bajas, es grande. Pero Sócrates se equivocaba al fijar el margen de precaución cuando incluye en los límites de la poesía inocente a los «himnos a los dioses y oraciones de los hombres virtuosos».

Se podría quizás añadir que, después de todo lo que hemos oído a los Románticos acerca de la poesía y de la pintura, consideradas como intérpretes de la vida o incluso de la Realidad, el ataque de Platón es bastante refrescante. Sería mejor para las artes que los que las llevan a cabo y los críticos estuvieran mas interesados por producir objetos bellos, con intención de entretener, que para revelar verdades. La obvia debilidad del ataque de Platón se basa en la cruda psicología en la que está basado, la opinión de que el amor a la pintura estimula el irracionalismo y que ver representaciones de la emoción trágica en escena predispone a representarla uno mismo. La teoría de Aristóteles sobre el efecto de la tragedia sobre las emociones (que las purifica o quizás, las purga) es, quizás, igualmente infundado, pero un buen correctivo.

Que el alma es inmortal; y por lo tanto unitaria

Platón cautelosamente no ha basado su defensa de la justicia en ninguna doctrina acerca de lo que nos puede suceder tras la muerte. Los premios y castigos en los que incurre el hombre justo y el injusto mediante la acción de otros, tanto antes como después de la muerte, han sido excluidos de esta discusión. Y tampoco la doctrina de que la parte racional del hombre ha de ser la más importante se ha basado en la doctrina de que sólo esta parte es inmortal, y sus intereses los únicos intereses eternos del hombre. *La República* se diferencia del *Fedón* en esto. La supremacía de la razón en *La República*, como hemos visto, es una supremacía formal; la doctrina no es que el hombre bueno es aquél que prefiere la contemplación por encima de todas las demás ocupaciones, sino que hombre bueno es aquél cuyas elecciones están racionalmente hechas pensando en sus mejores intereses pero como hombre completo, como totalidad. Pero esto, aunque es suficiente para demostrarnos que es necesario ser justos, no es una exposición completa de la opinión de Platón acerca de la moralidad. Hay una virtud «demótica» suficiente como para hacer que un hombre viva sobria y honestamente porque se da cuenta que la injusticia no merece la pena; pero tras ella se encuentra el «amor a la sabiduría» que provee otra motivación diferente hacia la virtud, siendo ésta la afirmación de la auténtica naturaleza del alma como ser espiritual. El propósito de Platón ahora es el de añadir algunas explicaciones acerca de esta parte del tema.

Sócrates introduce el tema diciendo que los premios que se consiguen en la lucha por la justicia en contra de la injusticia (lucha en la cual

el amor a las artes es tan gran obstáculo) son mayores de lo que Glaucón cree; pues el alma es inmortal. Continúa dando una prueba de esta doctrina; o quizás sería mejor decir una justificación racional, pues el lenguaje que se usa («probablemente» «parece razonable decir», etcétera) sugiere que la argumentación no ha de ser considerada totalmente convincente. Sea como sea, la argumentación es la siguiente.

Todo lo que es bueno preserva; todo lo que destroza cualquier cosa es dañino. Todo tiene su propio mal particular. El mal particular de una cosa primero la corrompe y después la destroza. Nada que sea bueno puede destruir, ni tampoco nada que no sea ni bueno ni malo. Por lo tanto, todo lo que no se destruye por su propio mal particular está exento de destrucción por parte de otra cosa (no puede ser destruido por algo que sea bueno ni por nada que es neutro y difícilmente será destruido por el mal de otra cosa si no es destruido por su propio mal), y por lo tanto es indestructible. La personalidad humana es algo así; pues su propio mal es la injusticia, y la injusticia no destruye literalmente al hombre injusto. Contra esto, razona Sócrates, se puede argüir que la corrupción del cuerpo (esto es la enfermedad) tiene el poder de destruir la personalidad, y esto puede demostrarse diciendo que la corrupción de la comida destroza el cuerpo. Pero esto último esta elíptico. La corrupción de la comida ocasiona la corrupción del cuerpo, y es esto último lo que destroza el cuerpo. Por lo tanto, para continuar con la analogía, la enfermedad puede sólo destruir el alma causando corrupción espiritual, y esto a su vez destruirá el alma. Pero en primer lugar, la enfermedad corporal no causa enfermedad espiritual, y en segundo lugar, incluso aunque la causara, ya se ha convenido que la enfermedad espiritual no destruye literalmente al alma (aunque en algunos casos no sería una gran desgracia). De esto Sócrates deduce la conclusión de que el alma es inmortal, y añade el comentario de que el número de almas debe ser siempre constante (de lo que se deduce que nosotros debemos haber preexistido). Pues un objeto inmortal puede sólo provenir de un objeto mortal; y si un ascenso como éste de los objetos mortales ocurriera, el universo por completo consistiría algún día en objetos inmortales.

Este comentario final presupone claramente que hay un conjunto finito de objetos mortales. Presupone, cosa más interesante, que nada puede surgir de la nada. Pues una cosa, para llegar a existir, debe surgir de otra. Una doctrina así puede ser defendida basándose en Parménides: un comienzo absoluto tendría que empezar de la nada; pero no hay un objeto que sea nada; por lo tanto, no hay comienzos absolutos. La totalidad, sin embargo, de los pensadores griegos, incluso antes de que Parménides soñara su pesadilla lógica, parecen haber estado convencidos de que la materia de los objetos es eterna y que lo que existe no es sino fases o estados transitorios de la materia eterna.

Puede observarse que la argumentación en conjunto ofrece un buen ejemplo de la convicción de Platón de que no hay irracionalidades en la naturaleza. Desde luego, da por supuesto que el alma y el cuerpo son dos cosas diferentes (y no aspectos diferentes de una cosa), y por lo tanto sería raro que la corrupción de una destruyera directamente a la otra, sin antes corromperla puesto que esto no sucede en otras parejas de objetos. Sería también una ordenación sucia y chabacana, inadmisible en un universo bien planeado, que una cosa pueda ser destruida por la corrupción de otra. Ofendería a la razón que algo así ocurriera. (Pero, ¿cómo sé que esto sería ofensivo para la razón? ¿Es acaso la respuesta de ello que no puedo saber esto hasta que no sepa qué es el bien, pero puedo sentirlo en mis huesos porque puedo ver un poco a la luz que emana del bien? Esto quizás es un ejemplo de cómo lo que hemos entendido sólo provisionalmente, se confirma cuando sabemos que es el bien.)

Habiendo decidido mediante este argumento que los seres humanos son inmortales, Sócrates recuerda con perplejidad que ha diferenciado en la personalidad humana tres elementos. Pues si un hombre es una unión de tres elementos, entonces es algo compuesto; y es difícil que algo compuesto pueda ser inmortal. La respuesta de Sócrates ante esta dificultad es decir que durante la vida no se puede apreciar el alma humana tal y como es, porque está tergiversada debido a su asociación con el cuerpo, por lo que se le han quitado algunas cosas y se han añadido otras. Para tener una pista de la auténtica naturaleza de la personalidad humana, nos dice, debemos prestar atención a su amor a la sabiduría, sus aspiraciones a lo divino y a lo eterno, como si fuera semejante a estas cosas; y debemos conjeturar que lo será si, mediante el interés concienzudo por estas cosas fuera capaz de saltar fuera del mar en el cual está ahora, y por el cual está así de desfigurada.

Este pintoresco párrafo recoge claramente las advertencias, dadas anteriormente en dos ocasiones, de que todo lo que ha sido contribuido basándose en la doctrina de que el alma es tripartita, debe considerarse como algo que se basa en una base insegura. Su significado es, presumiblemente, que el alma no es de hecho un ente compuesto, sino un ente único cuya esencia es el «amor a la sabiduría», y cuyo difícil y extraño destino es dar vida durante un cierto tiempo a (y ser corrompida por) un cuerpo con una naturaleza totalmente ajena.

Habiéndose demostrado que debemos ser justos, cualquiera que sea la actitud de los hombres con el hombre bueno, (y por lo tanto, yo creo, que las reglas morales merecen ser defendidas), Sócrates acusa de irrealista a la suposición de Glaucón de que el hombre injusto prosperará y que el justo será perseguido. De hecho, nos dice, no sólo los Dioses castigan la injusticia en esta vida y en la siguiente, sino que también, incluso entre los hombres, el injusto sólo prospera un cierto tiempo; al final será el hombre justo el que podrá hacer lo que quiera.

El Mito

Sócrates cierra la discusión relatando un mito o fábula, como hace también en el *Gorgías* y el *Fedón*. Los mitos y fábulas son bastante comunes en los diálogos, algunos largos y elaborados, otros bastante breves. Tienen varias funciones diferentes; algunos (por ejemplo la historia acerca de la invención de la escritura, *Fedro* 274-5) son fábulas sencillas, como las de Esopo, cuyo fin es expresar gráficamente con un cuento lo que puede igualmente decirse de otra forma. Otros, sin embargo, especialmente los relacionados con la escatología, son bastante distintos. Podemos decir de ellos que el propósito de la narración es que el lector pueda aprender, mediante el proceso de «sacar la moraleja», el entorno dentro del cual debe encontrarse, según Platón, la verdad. Dónde es incapaz, o cuando no quiere establecer una doctrina precisa, el autor puede, contando un cuento, presentar como algo vivo lo que otra forma no sería más que un conjunto de generalizaciones vagas. En este sentido, la totalidad del *Timeo*, en mi opinión, puede ser considerado un mito, puesto que su propósito es demostrar que es verosímil que el mundo está racionalmente ordenado, y su método es dar una explicación acerca de su constitución, cuyos detalles no deben (creo) ser tomados en serio, siendo el propósito de dar una explicación, darle al lector una cierta idea del *tipo* de explicación cuya veracidad justificaría la afirmación de que el mundo está racionalmente ordenado, para poner un cierto contenido en la noción de orden racional. En cierta medida puede aplicarse la misma observación a *La República* en conjunto. Pues en las partes políticas de este diálogo, como he sugerido en varias ocasiones, el propósito de Platón no es el de decirnos qué maravillosa comunidad podría crear un filósofo si tuviera una comunidad de niños de menos de diez años para modelarles como quisiera, sino, describiendo una comunidad así, insistir en la validez de ciertos principios, en particular que la política es una tarea vana a menos que esté subordinada a una comprensión de lo que es bueno para el hombre. Un mito, pues, del tipo de los mitos escatológicos del *Gorgías*, del *Fedón* y de *La República*, es una narración tal que si la narración fuera cierta, sería como si ciertos principios hubiesen sido expuestos. Así, por ejemplo, si, después de la muerte, tenemos que elegir nuestra vida siguiente tal y como lo describió el Armenio en el presente mito, sería como si se hubiese llevado a cabo el principio de que el hombre es responsable de la forma que pueda tomar en su siguiente vida terrena. Desafortunadamente, sin embargo, significaría también que se habría puesto en práctica el principio de que somos responsables a causa del efecto que tienen las elecciones que hagamos sobre nuestro carácter, de lo que nos ocurra en la vida. Hay una dificultad general, desde el punto de vista del lector, en la inculcación mítica de las verdades: se sabe que algunos detalles han de ser pasados por alto, pero no se sabe cuantos. Si, en el ejemplo presente, se piensa

que debe pasarse por alto la reencarnación, se puede decir, que es el principio más dudoso de los que están comunicándose; si, por otra parte, la reencarnación no forma parte de la narración, sino parte de la moraleja, entonces este será el principio más preciso que debemos sacar en claro. Sea como sea, (y yo creo que la segunda alternativa es la correcta en este caso) podemos decir que el propósito general de un mito de este tipo es transmitir un principio describiendo *una* forma en la cual este principio puede ser llevado a cabo. Al mismo tiempo, sin embargo, algunos de los principales mitos están destinados a impresionar, para inculcar una lección moral apelando a la imaginación. En mitos así, el estilo de Platón cambia. Sus oraciones se hacen más elaboradas y más elevadas, se hace elíptico y alusivo —sus dotes poéticas frustradas recobran su libertad. Finalmente, puesto que un mito es lo que es, el autor de un mito escatológico tiene la oportunidad, al construir su *mise-en-scène*, de exponer sus ideas cosmológicas y astronómicas, sin responsabilizarse de su veracidad, una oportunidad que en este caso Platón aprovecha.

Yo creo que estos mitos oscilan entre lo sublime y lo tedioso; pero no destrozaré el mito de *La República* a quienes puedan apreciarlo haciendo un resumen de él. Su estructura, sin embargo, es ésta: Después de esta vida somos premiados o castigados por las cosas que hayamos hecho en la tierra, siendo los pecadores incurables echados para siempre al Tártaro. Una vez hecha justicia, el resto de nosotros somos obligados a elegir nuestra próxima vida de una charca de vidas. Hay suficientes vidas tolerables para todos, si se sabe como elegir. Es nuestra culpa, y no la de Dios, si elegimos mal. Esta elección tiene lugar en el «eje de la Necesidad» un pibote alrededor del cual rotan los cielos; y la elección, una vez hecha, nos ata, pues es el resultado de toda elección hecha en ese lugar. Las vidas entre las cuales debemos elegir («biografías» será una palabra que usará posteriormente para referirse a ellas) son incompletas en un sentido: no elegimos nuestros rasgos morales. Elegimos nuestro estatus humano o animal, elegimos belleza o fealdad, riqueza o pobreza, los incidentes de nuestra vida. No elegimos el carácter porque está implicado en la elección de los rasgos externos que hacemos. De hecho, le dice Sócrates a Glaucón, toda la vida humana está en la balanza. Y puesto que el carácter está determinado por la elección de los rasgos externos, el principal conocimiento es el que se ocupa de conocer qué causas producen los efectos morales en la vida humana —como afectan al hombre la belleza o la fuerza o la alta cuna o el poder político, cuáles son los resultados producidos por las distintas combinaciones de este tipo de factores sobre los diferentes tipos de carácter moral. Estas cosas se observan «mirando la naturaleza del alma y considerando al mal como lo que hace a un hombre injusto, y al bien lo que le hace justo». Es esencial que nos dediquemos a este estudio mientras podamos, pues las elecciones hechas por almas separadas del cuerpo son frecuentemente erróneas.

Aquellos que, por ejemplo, en su anterior encarnación han sido convencionalmente virtuosos, y cuya condición de estar separados de la carne ha sido por tanto fácil, pueden hacer desastrosas elecciones porque no tienen experiencia de las tribulaciones. Sólo la filosofía, porque implica una comprensión de la vida humana, puede protegernos contra el riesgo de errores como éstos.

El párrafo final nos exhorta para que, a través de la justicia y la sabiduría, busquemos la prosperidad en esta vida y la siguiente. Es, como otros párrafos finales de Platón, un maravilloso ejemplo de prosa con el cual el lector se siente arrebatado, incluso cuando admira su dignidad y moderación. Las últimas palabras, que sostienen el peso de todo el diálogo, son: «Que debemos prosperar».

El quid del mito es desde luego el aparte de Sócrates a Glaucón, en el cual Platón condensa las enseñanzas éticas de todo el diálogo, y también da una explicación de éste que ha guardado en su manga hasta ahora. Ahora conocemos cual es el conocimiento que capacita a los hombres justos a contribuir en la medida de lo necesario (la pregunta con la cual Sócrates llenó la perplejidad a Polemarco al principio del diálogo). Es conociendo, explícita o implícitamente, cómo las distintas combinaciones del carácter moral y las circunstancias externas afectan a la posterior elaboración del carácter, por lo que los hombres justos son capaces de hacer elecciones sabias para ellos y para los demás. Y, puesto que un conocimiento así debe ser explícito para que pueda ser aplicado en todas las circunstancias, no cesarán los males hasta que el poder esté en manos de los filósofos.

El diálogo finaliza con el tema con el que comenzó, la validez de las reglas morales. Debido a que lo que hace afecta al carácter del hombre y por ello a su auténtico bienestar, tiene sentido alabar ciertos tipos de conducta y condenar otros. Cualquiera que sea la verdad que pueda haber en el relato de Trasímaco o de Glaucón acerca del origen de la moralidad, esta es su justificación.

NOTAS

[1] Véase por ejemplo *Leyes*, Libro 10. He discutido todo esto en un capítulo sobre las opiniones cosmológicas de Platón en el volumen 2.

[2] Si decimos que la mayoría son «los más fuertes» la tesis de Glaucón es igual a la de Trasímaco.

[3] *Teeteto*, 176 a.

[4] También *Leyes* 814-16, véase a continuación págs. 242-44.

[5] Véanse las próximas págs. 451-54.

[6] Los productores corresponden al elemento apetitivo pues, aunque no son hombres especialmente apetitivos, constituyen los que proveen las necesidades biológicas del organismo. Esto se aclara con la concepción de Platón del lugar del elemento apetitivo en el alma.

[7] Mis razones para esta interpretación pueden encontrarse en el Vol. 2, Capítulo 1.

[8] Esta forma de conducirse con las frases de la forma «the many so-and-so's» proviene de Mr. Gosling; véase su artículo en *Phronesis* para 1960.

[9] Podemos quizás decir que la equivocación crucial de Platón es esta suposición de que la razón impone sus propios principios de orden sobre las cosas en vez de extraer los principios de orden de ellas. Quiero decir que él da por supuesto que todo lo que es inteligible debe serlo en virtud de su conformidad con ciertos principios intrínsecamente inteligibles.

[10] Bien puede ser una naturaleza común *disyuntiva;* es decir, lo que es obvio acerca de los objetos X puede ser que son o *a* o *b* o *c*. Comparar con *Hipias Mayor* 298-303.

[11] Cp. *Leyes* Libro 10, 898.

[12] Lo he discutido con cierta amplitud en el vol. 2.

[13] En el presente párrafo he pasado por alto esta cuestión usando deliberadamente la expresión «naturalezas comunes vulgares» de forma tal que no está claro si la naturaleza común vulgar de los objetos X es la que es común a los objetos X, o la que los hombres normales aprecian en ellos.

[14] Por ejemplo, la circularidad para los matemáticos no es «la forma de esta taza», de la forma que lo verde es «el color de esta hoja».

[15] Debe recordarse que no se nos permitía asumir esto en el Primer Libro. Sin embargo, ahora, parece que Sócrates lo considera parte de su doctrina.

[16] Me he tomado una pequeña libertad de traducir frases como «aprender la *idea tu agazu*» como «aprender que es la bondad». Creo que hay una extensa justificación en el texto para esta libertad, y usar frases como la forma de lo bueno o «la idea de lo bueno» en vez de *idea tu agazu* es dar la impresión que aprender «la más importante lección» es llegar a conocer un objeto transcendente. Esto, creo, es altamente engañoso.

[17] Obviamente aquí se implica una cierta teoría cosmológica; no está claro cual es precisamente.

[18] Como muestra la palabra, los griegos no desarrollaron el álgebra, y acostumbraban a expresar las fórmulas algebraicas en términos geométricos.

[19] ¿Por quién? Sócrates no lo dice. El liberador es una figura misteriosa cuya presencia en la cueva no se describe. La razón de ello, quizás, es que Platón cree que los auténticos filósofos surgen cuando menos se los espera, por «azar divino».

[20] Y ecos.

[21] Asumiendo que podemos identificar *ser una imagen de* con *ser una copia de.*

[22] Creo que debo la clara explicación de este punto al Dr. A. M. Farrer.

[23] *Gorgias* 508 A, *Leyes* 757 b-c, *Moral a Nicómaco* Libro Cinco, capítulos 3,4.

[24] Como ejemplo adicional tómese la sugerencia de *Las Leyes*, Libro 10, de que el movimiento circular es una imagen de pensamiento auto-consistente.

[25] Sin duda se decidirá que la grandeza y la pequeñez son propiedades relacionales; no veo porque se supone comúnmente que la opinión de Sócrates se debe a que pasó por alto esto.

[26] Hago una argumentación sobre esto en el volumen 2. Muy brevemente, la última argumentación en el *Fedón* defiende la opinión de que la misma cosa puede ser (llamada) grande o pequeña, pero depende de una regla según la cual una cosa no puede, realmente, tener dos propiedades incompatibles.

[27] Una parte de la naturaleza demuestra signos de orden racional no sólo siendo regular sino teniendo el tipo de regularidad que una mente puede haber impuesto. Para una explicación más completa, véase la discusión de las opiniones cosmológicas de Platón en el volumen 2.

[28] Creo que ahora está claro porque usa las palabras «artesano» y «esteta» en la discusión de la parábola de la cueva.

[29] Un autor que fuera inmune a estas tentaciones nunca podría haber escrito diálogos así.

[30] Véase mas adelante (págs. 234-250).

Capítulo 4

POLITICA

Sirvan los dos capítulos anteriores para mostrar cómo las opiniones de Platón están íntimamente unidas. En este capítulo, y en los que le siguen, intentaré condensar sus opiniones acerca de ciertos temas, empezando por la política. Las principales fuentes de opiniones políticas de Platón son: *Critón, La República, El Político, Las Leyes, y la Tercera, Séptima y Octava Cartas.*

Platón es comúnmente considerado partidario de la autoridad en cuestiones de política, y hay algunos párrafos que expresan una encarnizada desaprobación a la democracia. Sin embargo, debemos tener presentes dos advertencias. En primer lugar, muchas de estas opiniones están puestas en boca de Sócrates, y es posible que Sócrates fuera más antidemocrático que Platón, de forma que cuando Platón expresa las opiniones de Sócrates o cuando está influenciado por él, es más antidemocrático que otras veces. Ciertamente parece que Sócrates había desaprobado la democracia de Pericles probablemente porque consideraba que era la responsable de la transformación de Atenas de una ciudad rural decente en una rica ciudad imperial, debido al proxenetismo de los políticos democráticos dirigido hacia el ansia de riqueza del pueblo.

En segundo lugar, debemos recordar que «democracia» no tiene el mismo significado para Platón que para nosotros. La razón es que vivimos, y durante un largo tiempo hemos vivido, en un mundo en el cual la democracia ha estado al lado de las barricadas con un gobierno partidario de la libertad individual y de orden no violento. Pero no es una ley de la naturaleza que esto deba ser así, sino que es más bien un efecto de las relaciones culturales, sociales y económicas entre distintas clases en ciertas épocas; en otros tiempos y lugares, el gobierno popular ha significado a veces tiranía popular, caos y desorden, cuyo resultado fue pronto la tiranía de un autócrata. Por lo tanto, para nosotros «democracia» connota libertad personal en una medida que no podía concebir Platón. Y además Platón no tenía experiencia del tipo de gobierno que hoy llamamos democracia. En la mayor parte de las modernas democracias hay un gran número de defensores contra las explosiones de la opinión pública; de una forma o de otra (servicio civil, juntas de elecciones de cargo, etcétera) una democracia da a la opinión

pública la última palabra, pero se asegura de que sea sólo la última. Platón aclara bastante que lo que critica bajo el nombre de democracia no es este tipo de gobierno. Tiene en mente el gobierno de la asamblea popular, donde la asamblea, cada vez que se reúne, se considera soberana para hacer lo que quiera en cuantos asuntos quiera, y en la cual, por lo tanto, hay una enorme posibilidad de cambio y una amplia oportunidad para que un orador sin escrúpulos excite las pasiones y haga que tengan efecto. Su queja constante es que la estupidez es capaz de convencer a la multitud. No podemos verificar esta opinión preguntándonos si la estupidez triunfa en las democracias modernas, porque las modernas democracias no están gobernadas por una asamblea. Sería mejor preguntar cuánto sentido común en cuestiones políticas puede encontrarse en tribunales públicos o en periódicos de gran circulación. Hasta qué punto la opinión de Platón acerca de la democracia de Atenas y otras contemporáneas a ella es correcta, es una pregunta propia de un historiador (muchas de ellas tuvieron planes, más o menos toscos, para restringir la competencia de cada asamblea sucesiva); debemos darnos cuenta de que la palabra *dêmocratia* no connota en Platón los mismos valores ni se refiere a las mismas instituciones que nuestra palabra «democracia».

Quizás la mayor evidencia de los ideales políticos de Platón pueda encontrarse en su propia carrera política en Sicilia, tal como la describe y comenta en sus cartas. Recapitulemos los hechos de su relación con Sicilia (las fechas que doy son aproximadas). Platón visitó por primera vez Siracusa, en Sicilia, en 387, durante sus viajes. La situación política general era la siguiente: El sur de Italia y Sicilia estaban en esa época muy poblados por habitantes de las colonias griegas que vivían en ciudades y mantenían la cultura griega. Su civilización era en muchos aspectos brillante, pero estaba seriamente amenazada —en Italia por los indígenas italianos, en Sicilia por los cartagineses del Norte de Africa. Siracusa era la ciudad más importante de la Sicilia griega y el jefe natural en la resistencia de toda la región frente a la intrusión de los pueblos no griegos. En 387, cuando Platón llegó allí, Siracusa era teóricamente una democracia, pero de hecho estaba gobernada por un comandante en jefe anualmente reelegido, Dionisio, que era un tirano típico (esto es, no necesariamente un gobernador brutal sino un alto funcionario en una constitución nominalmente democrática, que tenía poder absoluto[1]). Dionisio era un gobernante bastante afortunado que, a su muerte en 368, había consolidado suficientemente su autoridad en Siracusa para que su hijo Dionisio II le sucediera sin discusiones, y que hizo de Siracusa la ciudad más importante, directa o indirectamente, entre todas las otras ciudades griegas de Sicilia y del sur de Italia. Para establecer y mantener su autoridad, tuvo que luchar contra tres cosas: la presión de los cartagineses sobre Sicilia (y hasta cierto punto de los italianos en Italia); las tendencias autosuficientes de las otras ciudades griegas; y el partido democrático de Siracusa. Probablemente era fácil que un observador

llegara a pensar que el futuro de la civilización griega del Mediterráneo Occidental estaba ligado al mantenimiento de un gobierno más sensato en Siracusa que el de Dionisio I (que no consiguió consolidar lo que había recobrado de los cartagineses); y que para esto se requería un monarca.

Cuando llegó a esa región en 387, según su propio relato, a Platón le disgustó el lujo de los italianos —«que comían hasta hartarse dos veces al día y nunca dormían solos durante la noche»— y pensó que ningún bien podrían aportar. Dión, el joven yerno de Dionisio I, se convirtió a las doctrinas de Platón, y llevó desde entonces una vida distinta. Platón (como parece entenderse en la Octava Carta) juzgó que la influencia de Dión fue usada después para sostener políticas patrióticas; y que se hizo impopular entre algunos cortesanos del Tirano como resultado de su nueva forma de vida.

Platón no permaneció mucho tiempo en Siracusa en su primera visita, y no creemos que tuviera ninguna influencia sobre Dionisio I. Sin embargo, en 387, cuando Dionisio II sucedió a su padre, Dión pensó que podría convertir fácilmente al nuevo tirano, bajo la influencia de Platón, como él fue convertido veinte años antes, y convenció a Dionisio II para que enviara a por Platón. Era, pensó Dión, una oportunidad para que el mismo hombre pudiera convertirse en filósofo y en gobernante a la vez de una gran ciudad. Platón nos dice que tenía sus dudas, pero creyó que tenía la obligación de ir pronto, ya que era realmente una oportunidad para poner en práctica sus opiniones acerca de las leyes y constituciones. Temía también que si se quedaba en casa la gente pudiera pensar «que lo único que hacía era hablar»; y tenía miedo por Dión. Así, como nos cuenta, (Epístola 7, 329) «dejó su vocación sin por ello dejar de apreciarla y se fue a vivir bajo una Tiranía, algo que puede considerarse incompatible con sus doctrinas y carácter». Durante los primeros cuatro meses, parecía que Platón y Dión habían logrado unirse para aconsejar al joven tirano. Como Platón recuerda, los consejos que le daban seguían estas líneas:[2] Dionisio I había reconquistado ciudades devastadas por los cartagineses, pero había sido incapaz de integrarlas en su imperio, porque no tenía ningún hombre de confianza para ponerle a cargo de ellas. Esto lo atribuían a su forma de vida, que había alejado a todos los hombres leales y decentes, y por ello estimularon a Dionisio II para que intentara lograr un autocontrol, y en particular para que gobernara sin violencia arbitraria, de forma que atrajera hacia él hombres así. Aparentemente (Epístola 3, 319) querían que Dionisio hiciera filosofía (se menciona la geometría) para lograr su autocontrol. Platón dice que todo esto fue diplomáticamente comunicado a Dionisio; pero aparentemente algunos de sus cortesanos se alarmaron por su posición (por la que sin duda tenían razón de alarmarse), y cuatro meses después Dión fue exiliado. Dionisio convenció a Platón para que se quedase, y se ocupó de él, pero no se entregó a la filosofía. Tenía una excusa para hacerlo, pues tenía

entre manos una guerra con Cartago; y Platón le convenció al fin para que le dejase volver a su patria, bajo condición de que cuando la guerra acabase, tanto Sócrates como Dión volverían.

Durante la ausencia de Platón, Dionisio se dedicó aparentemente a la filosofía e impresionó a muchos observadores, incluso a Arquitas, el pitagónico hombre de estado de Tarento, en el sur de Italia. En 362 mandó volver a Platón, pero no a Dión. Platón se negó a ir, pero Dión y Arquitas le presionaron para que fuera; las relaciones con Tarento eran importantes para la defensa de la civilización griega occidental, y Dionisio prometió resolver el asunto a Dión tal y como Platón lo deseaba, pero sólo si Platón volvía. Por ello, Platón volvió a Siracusa creyendo que Dionisio podía realmente ser convertido a una buena vida. Al llegar Platón sometió a Dionisio a una prueba que describe como si fuera su prueba general para conocer el interés de un hombre por la filosofía (¿Acaso era, de hecho, el Examen de Entrada a la Academia?); esto es, le dio en un solo discurso una relación del plan de estudios que debería seguir si Platón se convertía en su tutor. Parece que Dionisio usó este discurso para obtener un manual de Platoninismo, pero parece ser que nada más sacó en claro de ello. Se negó a permitir que Dión recibiese la renta de sus propiedades, y ésta fue la causa de una ruptura con Platón. Sin embargo, no dejó que Platón se fuera; quizás él era una útil víctima propiciatoria.

Pues la posición de Dionisio era probablemente inestable. Había rebelión entre sus mercenarios, cosa que Dionisio aprovechó como pretexto para atacar a los jefes de la resistencia anti-tiránica, en particular a un hombre llamado Heráclides, por quien Platón intercedió. Poco tiempo después de esto, Platón supo que los mercenarios se proponían matarle (presumiblemente porque representaba el elemento antitiránico en la corte), y se las arregló para lograr que su amigo Arquitas de Tarento enviase una embajada a Siracusa y le llevaran con ellos.

Dión estaba entonces decidido a desembarazarse de Dionisio, y reunió una tropa que embarcó en 357 y le arrebató Siracusa a Dionisio (excepto la ciudadela de la isla, donde Dionisio resistió dos años). Dión, entonces, intentó gobernar Siracusa y organizar los negocios griegos en Sicilia. Platón no se unió a Dión, aunque le apoyó en general. En su opinión Dión se proponía instituir un gobierno constitucional aunque autoritario, y presionar con la reparación de las ciudades griegas devastadas años antes por los cartagineses. Sin embargo, se oponía, como Dionisio, a los demócratas dirigidos por el mismo Heráclides por quien Platón había intercedido, y que había escapado de los territorios de Dionisio. Haciendo frente a esta oposición, mandó matar finalmente a Heráclides. A sus partidarios les pareció que no era esta conducta por la que le habían apoyado, y Dión fue a su vez asesinado por un ateniense de su propio círculo de amistades llamado Calipo (353). Los sucesos en Siracusa fueron caóticos hasta 344. En 352 el hermanastro de Dionisio,

Hiparino, conquistó la ciudad y la mantuvo en su poder durante dos años, y la última intervención de Platón en los asuntos de Siracusa fue escribir una carta abierta (la *Octava)* a los partidarios de Dión para proponerles un gobierno constitucional presidido por Hisparino, Dionisio y el hijo pequeño de Dión como monarcas aliados. Estos aliados singularmente asociados debían nombrar una asamblea constituyente, establecer una magistratura, y un Senado y un gobierno sin violencia. Una vez realizado esto, debían intentar la reconquista de Sicilia de manos de los cartagineses y su restablecimiento. Esta carta cayó en terreno baldío.

¿Qué es lo que intentaba hacer Platón en Siracusa? Algo sí puede deducirse. Sus primeras ambiciones estaban relacionadas con la política ateniense, y durante toda su vida mantuvo sentimientos leales hacia Atenas (cf. *Epístola* 7, 333-4). Sin embargo, fue en Siracusa, y no en Atenas, donde decidió poner en práctica su convicción de que el filósofo es el que debe ocuparse de la política. La Academia envió legisladores para que idearan leyes para muchos estados griegos, pero en los asuntos de Atenas Platón ejerció influencia sólo a través de la enseñanza y de sus escritos: se dio cuenta que nada podía hacer en su propio país ¿Por qué?.

La respuesta es que Atenas era una democracia y aún era autosuficiente, mientras que Siracusa era una Tiranía, y los otros estados que solicitaban legisladores estaban por lo menos preparados para pedir consejo. En otras palabras, Platón se dio cuenta de que era preferible intervenir en política sólo cuando la comunidad a la que le concernía estuviera preparada para aceptar modificaciones fundamentales (tales que un tirano pueda imponerlas, o una colonia recientemente fundada sea inducida a ponerlas a prueba) en las costumbres de la vida griega. Como hemos visto en nuestro análisis de *La República*, estaba convencido de que las demandas de un nivel de vida más alto son las responsables de la guerra y de los conflictos internos. Entre hombres que «prefieren el bienestar de sus almas al bienestar de sus cuerpos, el bienestar de sus cuerpos al bienestar de su estado»[3], los problemas de convivencia se resuelven solos; entre los hombres con una escala de valores diferente, no tienen solución. Por lo tanto, en lo único que el filósofo puede intervenir y ser útil es cuando es posible imponer una escala de valores a una comunidad.

El interés de Platón por hacer uso de los tiranos se debía, pues, a su opinión de que un tirano puede imponer la escala de valores necesaria. Dión o Dionisio debían ser una especie de Savonarola. Pero aparte de esto, se deduce claramente de su relato de sus tentativas en Siracusa que no estaba a favor de la tiranía en el sentido ordinario de la palabra, y que cualquier persona a la que hiciera tirano, debería convertirse en un monarca constitucional o incluso estar dispuesto a su propio superseimiento por un Consejo Supremo. En las cartas hay una gran cantidad de mordaces críticas a la tiranía, aunque hay también ataques a la extrema

democracia. La verdad es que el objetivo social de Platón era lo que él llamaba «libertad». Con esto quería dar a entender libertad personal no en el sentido de que se permita que cada uno haga lo que quiera, sino en un sentido que incluye la libertad ante un arresto arbitrario, y en general, la subordinación sólo a leyes establecidas para el interés general. Como hemos visto, la realización de este objetivo social depende, según Platón, de eliminar las fuentes del conflicto, que llevan al alboroto y a la tiranía; y para esto se requiere que se mantengan las escalas de valores correctas. Sin embargo, este no es el camino más fácil; es el camino a la felicidad, pero se abre paso mediante una cierta cantidad de abnegación, y por ello siempre habrá algunos ciudadanos equivocados que se opondrán a él. Por lo tanto, políticamente, el objetivo social, la libertad, requiere un gobierno autoritario encarnado en un hombre o institución con el poder para preservar las leyes frente al cambio, y, en particular (puesto que mediante la educación se transmiten las escalas de valores correctas) para preservar la continuidad cultural. Por ello Platón ayudó a Dión contra Heráclides y los demócratas, y continuó, tras la muerte de Dión, defendiendo una constitución que incluyera un consejo de guardianes de las leyes. Defendió la libertad en el sentido en el que la Carta Magna parece garantizarla; él podría haber estado a favor de la vida, del libre albedrío y de la búsqueda de la felicidad a pesar de que estas cosas estuviesen incluidas en un bando sobre actividades antiamericanas.

Lo que Platón esperaba poder establecer en Siracusa no era seguramente la comunidad de *La República*, con una clase gobernadora casi monástica de filósofos en todo el sentido de la palabra. Ya dijo que para establecer esa ciudad debe empezarse con una población con menos de diez años —en otras palabras, que no puede ser establecida. Lo que sí era posible en Siracusa era convertir al gobernante en un hombre de hábitos sobrios y métodos constitucionales, y hacer que impusiera a su comunidad templanza y obediencia a la ley; y así restablecer la civilización griega en Sicilia. Es cierto que para lograr esta finalidad parece que Platón estipuló que Dionisio estudiase geometría y otras asignaturas parecidas; pero seguramente no supuso que podría con ello revelarle a Dionisio la naturaleza del bien. Parece evidente que Platón estaba en cierto momento seguro de que la naturaleza del bien puede ser conocida tal y como nos lo dice en *La República*, pero que nunca supuso que él mismo llegaría a saberlo, y menos que Dionisio podría hacerlo. Recomendó la geometría, me imagino, a Dionisio más bien a causa de la objetividad y de otros hábitos de la mente que él consideraba que podían obtenerse de estos tipos de estudio, que porque creyera que Dionisio podría ser capaz de lograr proezas en la «dialéctica», que estaban por encima de la capacidad de Sócrates. Un joven gobernante con una predilección hacia el pensamiento abstracto tendrá más capacidad de perseverar al establecer un gobierno ordenado y de contener la pasión por el lujo de sus súbditos.

Tipos de constitución: i) el Político

He intentado bosquejar la actitud política general que puede deducirse de la carrera política de Platón a la luz de sus propios comentarios acerca de ella. A continuación paso a temas más particulares.

Hay comentarios acerca de los méritos relativos de diferentes tipos de constitución, que pueden encontrarse en *La República, El Político* y *Las Leyes*.

En *La República*, como ya hemos visto, no hay una discusión seria de este problema porque *La República* es una obra imaginaria-satírica o utópica. La constitución con la que sueña Platón es descrita sin detalles de ningún tipo; los filósofos deben gobernar y no hay más que hablar. Las otras constituciones están ordenadas según su mérito: timocracia, oligarquía, democracia, tiranía; pero no estoy muy seguro de que Platón quisiera, incluso cuando lo escribió, defender esta clasificación con mucho empeño. Por ejemplo, él no consiguió causar la impresión a un lector moderno de que la democracia, incluso tal y como la describe, es más repulsiva que la oligarquía; no me parece que lo haya intentado demasiado. Está más interesado por bosquejar una teoría de la dinámica social que por hacer claras distinciones entre los distintos males sociales. Sin embargo, ésta es la clasificación que da, y que sea más interesante que convincente, es ya un hecho significativo.

En el *Político*, obra con este mismo título, la pregunta que hace es «¿qué es un político?». Muy frecuentemente, sin embargo, lo que le interesa es saber cual es el papel del político. Es decir, durante gran parte del tiempo se presta atención a la relación entre lo que un político debe idealmente saber y otros tipos de conocimiento; el interés es tanto teórico como práctico, y esto es algo que debemos tener presente.

El protagonista, el Extranjero de Elea, empieza aclarando que lo que les interesa es el conocimiento que cualquier gobernante necesita (es decir, asume que la condición de ser político es la que capacita a un hombre para dar las órdenes correctas tanto si el político es un gobernante como si meramente asesora a un gobernante) y continúa preguntando qué es un rey. Se dice que un rey es un pastor de hombres, y por eso parecerían una manada de cerdos, a no ser porque tienen sólo dos patas. Se objeta entonces que esto no es cierto, porque los pastores se ocupan de todas las necesidades de sus rebaños, y los reyes no. Entonces se relata un mito, según el cual el universo unas veces rota en una dirección bajo la dirección divina, y luego rota en dirección contraria siguiendo su propia dirección. En la rotación divina, los hombres (que nacen de la tierra y crecen en sentido inverso desde la vejez a la infancia) están al cuidado de los Dioses; y entonces se decide que esos gobernantes divinos son los pastores de hombres en una edad de oro. En nuestros tiempos, durante una rotación opuesta, cuando el

universo se ocupa de sí mismo y el hombre también, los reyes no son así.

Evidentemente Platón está criticando la concepción del gobernante como pastor de hombres, pero no sé por qué lo hace. Se ha sugerido que está criticando su propia concepción de filósofos-gobernantes de *La República*, basándose en que en el *Critias* a) da a entender que describe hechos de la historia de Atenas hace 9.000 años cuando Atenas ejemplificaba las condiciones descritas en *La República*, y también b) dice que en aquel tiempo Atenas estaba vigilada por los dioses. Esto es una relación muy tenue, pues los gobernantes de *La República* no son pastores de hombres en ese sentido, incluso aunque las condiciones del tipo de las de *La República* sean consideradas como si provinieran del cuidado divino, y creo más probable que Platón esté criticando las ideas de otra persona en el *Político*, y no las suyas propias.

Dejando a los pastores de hombres en la edad de oro, el Extranjero continúa definiendo el caso ideal de gobernante histórico ordinario, o el papel del político tal y como se necesita en los tiempos históricos ordinarios. Decide que el papel del político es el de vigilar las comunidades humanas. Hay tres tipos de vigilantes, es decir, los pastores de hombres, los tiranos que gobiernan por la fuerza y los reyes que gobiernan con consentimiento.

A continuación sigue una larga disgresión tras la cual el Extranjero vuelve a intentar distinguir entre el hombre de estado y el político ordinario. Insiste en que la distinción fundamental entre las constituciones no consiste en como están distribuidos los derechos políticos o si el gobierno se guía por la ley o la violencia. Puesto que la condición de ser un político depende del conocimiento, la distinción fundamental se da entre aquellas sociedades cuyos gobernantes poseen el conocimiento necesario y aquellas cuyos gobernantes no lo poseen. El primer tipo de sociedades tiene la constitución correcta. Puesto que muy pocos son capaces de tener el conocimiento necesario, se deduce que en una constitución correcta, los gobernantes serán poco numerosos, pero aparte de esto, no hace ninguna distinción entre si los gobernantes serán ricos o pobres, si deben gobernar con o sin ley, con el consentimiento de sus súbditos o sin él, con tal de que entiendan lo que es ser un político. (Probablemente hay una exageración retórica cuyo fin es realzar la opinión de que el criterio de rectitud política es que el gobierno gobierne basandose en la verdad de la naturaleza humana. Pues en otro lugar Platón mantiene que una gran fortuna es un inconveniente, y que la violencia es sólo el último recurso; esta opinión se deduce también de *El Político*, en la distinción entre rey y tirano. Puesto que estas cosas son verdades acerca de la sociedad, el auténtico político debe conocerlas, y por lo tanto no se permitirá ser rico o usar la violencia más de lo necesario. Por lo tanto la desaprobación común a la oligarquía y a la tiranía será válida, aunque no fundamental.)

Se objeta que seguramente la ley es esencial para una comunidad

correctamente ordenada, y que las leyes sólo pueden cambiarse con el consentimiento de la gente; pero el Extranjero niega que esto sea así. Las leyes son inevitablemente toscas porque las condiciones humanas son variables y no uniformes. Ningún doctor se permitiría estar limitado por sus anteriores decisiones en circunstancias que han cambiado; pero no es una prueba de falta de competencia en la medicina si el paciente se opone al nuevo régimen. Igualmente el auténtico político no necesita para nada la ley ni el consentimiento de sus súbditos. Si se les hace hacer lo que es correcto, no soportan ninguna cosa indigna.

Pero en defecto de un único gobernante que comprenda lo que es ser un político, la ley, basada en la experiencia, es mejor que un gobierno arbitrario; y es posible intentar imitar, por medio de las leyes, el tipo de sociedad que el auténtico político crearía. Puesto que la gente no cree en la existencia de hombres en quienes se puede confiar para que gobiernen sin ley, hacen uso de la ley, y así crean muchos males. En otras comunidades la supremacía del auténtico gobernante sobre la ley es imitada con consecuencias aún peores. Es una prueba de la fuerza de la asociación humana el que las comunidades políticas hayan sobrevivido tanto tiempo sin estar correctamente constituidas.

Dejando a un lado, por lo tanto, la constitución correcta (el auténtico político como autoridad suprema) considerándola la mejor para los hombres, hay seis tipos de constituciones divergentes, tres de las cuales intentan imitar la auténtica constitución mediante la ley, mientras que las otras tres imitan erróneamente la ausencia de leyes del auténtico político. Son, en orden de mérito: monarquía constitucional, aristocracia (o gobierno constitucional de la clase alta), democracia constitucional, democracia no constitucional, oligarquía (o gobierno no constitucional de la clase alta), tiranía. (La posición central de las dos democracias se debe a la ineficacia del populacho para la dirección tanto de lo bueno como de lo malo.) Los que gobiernan estas constituciones no son auténticos políticos.

El Extranjero acaba el diálogo definiendo cuál es el papel del político, o qué es lo que tiene que saber el auténtico político. La respuesta es que debe saber el momento oportuno para la persuasión, para obligar a alguien a algo, para hacer la guerra, etcétera, y que estos problemas pueden decidirse por referencia al objetivo de la profesión de político. El objetivo del político es una comunidad unificada, lograda mediante la unión de dos tipos de bienes (el valeroso y el apacible). Esta unión se hace a dos niveles: a nivel intelectual, asegurando que todos acepten las creencias correctas concernientes a la buena vida, y a nivel físico, con planes como matrimonios entre personas con tipos que contrasten, distribución equilibrada de oficios entre ellos, etcétera.

Si comparamos *El Político* con *La República* apreciamos las siguientes características. Concuerdan en creer que el conocimiento es

esencial para el gobernante, aunque *El Político* va más allá que *La República* al decir explícitamente que el auténtico gobernante podrá hacer caso omiso de las leyes. *La República* va más allá que el *Político* al exigir que el gobernante ha de ser filósofo en todo el sentido de la palabra. *El Político* exige sólo que debe saber cómo hacer una comunidad unida, y esto puede considerarse que implica o no todo el resto de la filosofía. *El Político* difiere de *La República* en que divide las constituciones entre las que tienen y las que no tienen leyes, y en preferir la monarquía a la aristocracia y la democracia a la oligarquía. (Este cambio en la clasificación es posible gracias a la distinción entre constituciones con o sin leyes. Las aspiraciones en Siracusa de Platón seguramente le hicieron pensar que los monarcas no necesitan ser tiranos; quería que Dionisio, y luego Dión, fueran monarcas no tiránicos.)

Las preguntas que deseamos hacer acerca del *Político* son éstas: ¿Hasta qué punto Platón piensa en serio que el auténtico hombre de estado puede gobernar sin ley, y que será mejor si lo hace así? Y en segundo lugar: ¿Qué es lo que entiende Platón por «ley»? Como la segunda pregunta puede aclarar la otra, la tomaremos en primer lugar.

1) ¿Qué entiende Platón por «ley» en *El Político*? Hay tres pistas para conocer su significado. a) Debe ser algo de lo que un monarca puede prescindir. b) Está relacionado con el consentimiento general (la distinción entre *gobierno por la fuerza* y *gobierno con consentimiento general* está, en muchos lugares, absorbida por la distinción entre *gobierno con o sin leyes*. Así, el Tirano que en 276 gobierna por la fuerza, en 301 es un gobernante sin leyes, y aunque parezca extraño tanto el auténtico rey como el rey imitador gobiernan según la ley.) c) Está relacionado con la uniformidad; el problema de la ley es que siendo universal, no permite la variabilidad del hombre. Si le damos importancia a la primera de estas pistas, está bastante claro que «ley» no puede referirse a las leyes ordinarias acerca del asesinato, testamentos y contratos o contribuciones, pues ningún gobernante puede pasarlas por alto. (A veces se sugiere que en *La República* Sócrates dice que su comunidad puede arreglárselas sin leyes así; pero yo creo que lo que quiere decir es que sus gobernantes no necesitan dar ninguna instrucción acerca de leyes así, pues su especificación no constituye ningún problema en una comunidad correctamente ordenada. *La República* 425-7.) Y sin embargo, la referencia a la variabilidad del hombre sugiere que es precisamente ese el tipo de ley de la que el gobernante pueda prescindir, pues es mucho más fácil imaginar que Platón diga que no se puede establecer en términos generales qué es lo justo en el caso de un asesinato o un contrato, que imaginarle diciendo que la volubilidad humana hace que sea inoportuno establecer reglas generales acerca del tipo de temas acerca de los cuales Sócrates da instrucciones en *La República*; es decir, acerca de quien debe gobernar, y acerca de la educación. De nuevo el contraste entre reyes como gobernantes con leyes, y tiranos como gobernantes sin leyes

sugiere que lo que Platón quiere decir con «leyes» se parece a lo que en el siglo diecinueve se exigía bajo el nombre de «constituciones»; es decir, que un monarca con leyes es el que se obliga a aceptar ciertas restricciones a sus poderes, para legislar sólo mediante ciertos procedimientos aceptados, juzgar sólo mediante cierto tipo de magistratura, etc. Cuando, en sus cartas, Platón defiende que los siracusanos deben someterse a la ley y no a los hombres (*Séptima Carta*, 334 c, d) o incita a los gobernantes que ha propuesto a someterse a la ley (*Octava Carta*, 355 c; cp. 356 d, e) está claro que quiere decir algo así. Pero yo no creo que aún piense en ello cuando compara la negativa del auténtico político a estar constreñido por las leyes, con la capacidad del doctor para cambiar la prescripción si cambia el estado del paciente. ¿En qué tipo de circunstancias pensaría Platón que las leyes *constitucionales* necesitaban cambiar?

Hasta ahora hemos visto que Platón a veces parece estar pensando en leyes ordinarias, y otras en leyes constitucionales que limitan la libertad de acción del gobierno. La relación con el consentimiento, sin embargo, parece ser un tercer factor; pues parece que no hay ninguna razón para que un monarca que gobierna de acuerdo con el segundo tipo de leyes deba necesariamente gobernar con el consentimiento de sus súbditos a las leyes particulares que ordena o a su autoridad en general, a menos que las leyes constitucionales hayan sido determinadas por el consentimiento general de la comunidad. (Cuando el Virrey gobernó la India constitucionalmente, los indios no dieron necesariamente su consentimiento a sus órdenes o a su autoridad.) Así un tercer significado en el uso de la palabra «ley» en Platón en *El Político* parece ser «consentimiento» de la comunidad a la autoridad del «gobierno» —de hecho la «templanza» de *La República*. (Puesto que la palabra griega *nomos* que se usa para «ley» se usa también para «costumbre mantenida en sociedad», es fácil ver como puede considerarse que *nomos* implica consentimiento.)

La conclusión, pues, es que Platón no da a entender nada preciso con la palabra «ley». No ha distinguido claramente entre a) leyes particulares ordinarias; b) leyes constitucionales de orden superior acerca de como el primer tipo de leyes han de ser hechas e impuestas, y c) el consentimiento de la comunidad a estas últimas. Tiene en mente predominantemente las limitaciones al gobierno por parte de los gobernados.

2) Volvemos ahora a preguntar hasta que punto habla en serio Platón cuando dice que los gobiernos con leyes son inferiores, desde el punto de vista de la política práctica, al gobierno sin leyes del auténtico político. Nos sentimos tentados a decir que realmente no quiere decir esto, porque sabe que el auténtico político no puede existir (todo poder corrompe, etc.). Según esta interpretación, lo que realmente le interesaba eran los fines políticos, no su realización en la práctica. Lo que importa en la sociedad humana, podría decir, es que la

gente sea feliz, lo que significa que deben vivir correctamente. Los hombres tienen derecho a ser felices, pero no a autodeterminarse; pues, ¿para qué sirve la autodeterminación si realmente trae consigo infelicidad? Según esta interpretación se referiría al papel del político y no al político; es decir, se ocuparía de las preguntas que han de contestarse antes de que se pueda decidir en teoría como una comunidad debe organizar su vida en común y no se ocuparía con prioridad de cómo se pueden lograr las respuestas correctas adoptadas o de qué se debe hacer si la comunidad no las acepta.

Pero hay indicaciones de que el propósito de Platón es más práctico que esto. En el siglo cuarto en Atenas, y probablemente en la mayor parte de los estados democráticos griegos, habría proyectos de algún tipo para prevenir que la asamblea, en un momento dado, se considerase auto-competente. Algunas cosas, tanto por ley o por costumbre, fueron consideradas inmutables y no podían ser cambiadas a la ligera. En leyes de orden superior escritas o no, mediante las cuales en las ciudades griegas cierta legislación puede considerarse vergonzosa, si no anticonstitucional. La autoinhibición ante las «costumbres ancestrales tradicionales» le parece un plan para mantener los errores antiguos, y es una de las cosas a las que un auténtico político no puede someterse. Incluso podríamos sentirnos tentados a creer que todo lo que Platón mantiene en su ataque a la ley es que a nuestros antepasados no se les debe permitir un voto preponderante en todo.

Pero dudo qué será lo correcto, si decir que está dando una opinión teórica y general o una práctica y específica. Su ataque a la ley le parece traer consigo que el gobernante puede imponer la decisión correcta incluso en contra de la voluntad popular, que es incluso más que decir que no debemos estar limitados por la tradición constitucional. La verdad es, creo, que Platón no ha distinguido entre la parte teórica y la parte práctica del tema. Puesto que la naturaleza del hombre determina lo bueno para el hombre, y lo bueno para el hombre determina como debemos convivir idealmente, y puesto que gobernar está relacionado con cómo debemos convivir, la única cosa, por lo tanto, que el gobernante necesita conocer, es la naturaleza del hombre. Esto se pone de relieve claramente en la descripción de qué es ser un político, con la cual finaliza el diálogo. La función del político es entretejer una comunidad unida haciendo dos tipos diferentes de equilibrio y complementándolos entre sí. El hombre que sabe todo lo que ha de saberse para saber como hacer esto, posee el arte de gobernar, su legislación es correcta y por lo tanto, tú y yo debemos obedecerle tanto si previamente ha obtenido nuestro consentimiento a sus leyes como si no. En un sentido eso es cierto, porque una de las cosas que sabe un hombre, si sabe como formar una comunidad unida, es que no debe gobernar por la fuerza, y por lo tanto el auténtico político debe gobernar con el consentimiento general, no en el sentido de que no hará más que lo que sus súbditos ya hayan considerado que merece la pena, sino en el sentido de que no llevará a cabo nada que sus súbditos no consentirían, incluso cuando lo haya llevado a cabo, y que por lo tanto tendrá que imponerlo por la fuerza. Si se quiere, la pregunta: «¿Cuál es la mejor dirección a seguir por esa comunidad?» es radicalmente ambigua. Puede significar: «¿Cuál sería la mejor dirección a seguir por esa comunidad si la pudiera elegir voluntariamente?» o puede significar: «¿Cuál de entre el número limitado de direcciones, es la mejor que puede elegir una comunidad voluntariamente?» El político hace la primera pregunta, y puede hacer alocuciones según su respuesta a ella; pero cuando ha oído las alocuciones suyas y de otras personas, hace la segunda pregunta, y toma sus decisiones según su respuesta a ella.

Pero Platón como Rousseau, tampoco apreció la distinción entre estas dos preguntas. El sabía que en los asuntos humanos el ideal es impracticable, pero, como vimos en nuestro análisis de *La República*, mantuvo que debemos aproximarnos lo más posible a él; pero de hecho la mejor dirección que puede seguir un estado dado de opinión pública no será una aproximación muy exacta a la dirección ideal (en el sentido de una dirección considerada la mejor *ignorando* el estado de la opinión pública). Así, también en *El Político* desecha todas las dificultades prácticas para manipular a los hombres, con la declaración de que ningún oficio usará voluntariamente materiales inferiores. Esto puede ser cierto para el caso de los oficios, pero es absurdo si se toma como queriendo decir que ningún hombre de estado podrá hacer nada con ciudadanos obstinados excepto condenarles a muerte, exiliarlos o convertirlos en esclavos; pero esto es lo que Platón quiere dar a entender (308). Platón sabía perfectamente que esto no es ser político; sabía que una conducta así habría sido la ruina de Dionisio I, y apremió a Dionisio II para que la evitara. Es cierto que pensó que Dionisio I tenía las ideas equivocadas y por lo tanto, sus súbditos, que no estaban de acuerdo con él, eran hombres buenos, mientras que el auténtico político tendrá las ideas correctas y por lo tanto los súbditos que no estén de acuerdo con él serán hombres malvados; pero no podría haber considerado esto una opinión razonable si se hubiese ocupado realmente de las preguntas correctas. Está obligado a negar sus instintos generosos porque no se da cuenta de que cuando el gobernante se pregunta «qué es lo más provechoso para mí que puedo ordenar que haga esa gente?» su pregunta está relacionada lógicamente, pero no significa lo mismo, que «¿qué es lo mejor que esta gente podría libremente decidir hacer?». Estas preguntas no son de ninguna manera idénticas, incluso aunque asumamos que la felicidad es el único criterio, y dejando a un lado toda concepción de un derecho natural a la autodeterminación; la coacción no puede producir una comunidad feliz.

Resumiendo: la doctrina política de *El Político* contiene dos con-

fusiones: la vieja confusión entre el ideal aproximativo y lo mejor que puede ser hecho en la práctica; y una confusión en relación con el significado de «ley». Una vez expuestas estas confusiones, el diálogo parece enseñar que el consentimiento no es el principio esencial para gobernar bien, puesto que la direccion correcta (abstractamente determinada) siempre debe ser impuesta, pero que, en la práctica, puesto que no pueden conseguirse personas que determinen competentemente la dirección correcta, el consentimiento es importante. Dentro de la esfera del gobierno por consentimiento lo mejor es un número pequeño de gobernantes, porque la probabilidad de que se determine la dirección correcta es inversamente proporcional al número de quienes tienen derecho a determinarla. Es posible interpretar que Platón sólo quiere dar a entender que la «ley» (en el sentido de limitaciones de la comunidad al gobierno) *no sería* importante *si* la gente concediera autoridad absoluta al filósofo, pero *es* importante *puesto que* no se la concederán (301 c-e); en un sentido esto es todo lo que está diciendo. Pero el lenguaje abusivo que usa para referirse a las comunidades limitadas por la ley, aclara que quiere decir además de eso que la gente debe conceder absoluta autoridad al filósofo, y que deben imponerla si no se la conceden; y la razón de que haga esta declaración adicional es que no considera que sea adicional.

Tipos de constitución: (ii) Las Leyes

Veamos de nuevo *Las Leyes*. *Las Leyes* es una larga discusión acerca de un cierto número de temas, sobre todo de teoría política y jurisprudencia, aunque hay un libro dedicado a la teología, y se dicen algunas cosas acerca de astronomía y otros temas. Nunca fue publicado por Platón, y generalmente se considera que fue escrito en sus últimos años. Sus oscuridades y su incoherencia general confirma está opinión, aunque desde luego no sabemos en que medida Platón tenía la costumbre de esbozar un borrador que debía ser considerablemente corregido para su publicación. Por lo tanto, es probable, pero no seguro, que Platón escribió *Las Leyes* en sus últimos años. Es el único lugar donde se ocupa seriamente del tema de las leyes en el sentido ordinario. Es un hecho interesante que (con la excepción de la tesis específicamente antiplatónica acerca de metodología y teoría del conocimiento) prácticamente todo lo que Aristóteles dice en la *Moral a Nicómaco,* se bosqueja al menos en *Las Leyes*[4].

Formalmente es una discusión entre un Ateniense (que es el protagonista), un Cretense y un Espartano, y la ocasión para ello es que el Cretense es un miembro de una junta creada por la ciudad de Cnosos para dirigir la fundación de una colonia en Magnesia. Por lo tanto, tras una discusión preliminar y divagadora acerca de las presuposiciones de la legislación, el Ateniense comienza a proponer leyes para la colonia

propuesta. Esto significa que tenemos que distinguir dos niveles en *Las Leyes;* lo que se dice en la discusión preliminar se aplica a los estados en general, mientras que las propuestas hechas para Magnesia se aplican en primer lugar a una ciudad de la cual se dan por supuestas algunas cosas, y no pueden generalizarse. La elección de los participantes en la discusión es significativa; pues Atenas representa la parte intelectual y liberal de la vida griega, y Esparta y Creta la parte tradicionalista, militar, y disciplinada; y una de las opiniones de Platón ha sido siempre que estas dos partes deben apreciar sus méritos y aproximarse entre sí.

En la discusión preliminar se dan dos explicaciones acerca del objeto de la legislación; presumiblemente deben concordar entre sí. En la primera (631) se dice que las leyes deben ser hechas para asegurar la escala de valores correcta. «Los valores divinos», es decir la sabiduría y las virtudes morales, son la condición de los «valores humanos» salud y prosperidad, y el legislador, por lo tanto, debe proyectar su legislación de forma que los hombres valoren correctamente todos los valores, y prefieren los divinos a los humanos. Según la segunda explicación (627, 693), se dice que el fin de la legislación es hacer a la comunidad libre, sabia y estimada por ella misma. Esto muestra con claridad suficiente la opinión de Platón de que no es posible ningún orden tolerable ni por lo tanto ninguna lealtad en una comunidad, a menos que mantenga la escala de valores correcta. (Consideramos que ésta es la razón por la que Platón creía que no podía conseguir nada en la política ateniense.) Se dice también (627) que su fin debe ser logrado mediante la legislación y no basándose en la persuasión o la violencia; es decir, que la gente debe ser obligada, mediante leyes bien proyectadas, a comportarse de forma que valore las cosas correctas. El estado de cosas que se consigue es el «autocontrol», que supongo que es lo que Platón quería dar a entender cuando hablaba de «libertad».

También se nos dice en esta discusión preliminar que para lograr este objetivo de una comunidad ordenada, no debe haber posturas basadas en un poder muy grande y desenfrenado (693). Puede haber demasiada libertad[5] o demasiado sometimiento. Debemos preservarnos de estos peligros gemelos luchando a dos niveles; en el nivel cultural mediante un tipo de educación correcta, en el nivel político combinando dentro de la constitución diferentes *tipos* de autoridad. (La autoridad es o puede ser ejercida por padres, aristócratas, ancianos, amos sobre sus esclavos, el más fuerte, el sabio, los elegidos por la fortuna. El conflicto entre esas fuentes diferentes y naturales de autoridad es peligroso, y una constitución bien proyectada las usa para que se equilibren entre sí.)

Hasta aquí el objetivo es una comunidad ordenada en la que se valoren las cosas correctas; y para acompañar a esto debe haber una constitución equilibrada. El Ateniense continúa aclarando que poco más puede hacerse en un puerto cosmopolita y mercantil, y que una legislación acertada requiere no sólo un legislador hábil sino también un Tirano

que la imponga (en este caso, supongo, la ciudad-madre de Cnosos es la «Tirana» de Magnesia). Añade que, en su ciudad, ninguna minoría debe ser superior a los demás miembros de la comunidad; deben imitar las condiciones existentes en la edad de oro, cuando los Dioses gobernaban las sociedades humanas, vigilando para que no hubiera ningún gobernante humano, y para que la ley fuera suprema (710-15).

Deben imitar las condiciones de vida de la edad de oro, y deben darse cuenta de que más que un hombre quienes gobiernan son las leyes. Esto parece estar en absoluta contradicción con *El Político*, que parecía enseñar a) que lo que ocurrió en la edad de oro fueron unas condiciones históricas que no se han dado nunca, y b) que un gobernante humano que sepa cual es su tarea no necesita estar subordinado a la ley. Hay también, quizás, otra contradicción en el hecho de que en el párrafo presente el Ateniense haga uso de la palabra «tirano» sin su fuerza peyorativa (710 e). Pues dice que una buena legislación es mejor que sea impuesta por un virtuoso tirano que por una «constitución monárquica», siendo significativo el hecho de que la palabra usada para significar «monárquico» (basilikê) es la misma palabra que se usa en *El Político* significando el gobierno del gobernante ideal.

Es imposible estar seguro acerca de cual de estos párrafos es anterior al otro (pues mientras que *Las Leyes* es seguramente la «última obra» de Platón no podemos decir cuanto tiempo tardó en componerla); ni es fácil saber hasta qué punto están en contradicción los dos párrafos presentes. Parte de la verdad puede ser que en *El Político* se dedica a dar énfasis a la subordinación de la teoría política a consideraciones morales más generales, y expresa esto diciendo que un gobernante perfecto (hipotético), que por definición comprende las verdades morales relevantes, podrá no tener necesidad de subordinarse a principios políticos. En *Las Leyes*, por otra parte, se dedica más bien al problema práctico de como de hecho debe lograrse una buena legislación. En este contexto, le parece que el buen tirano dispuesto a imponer una sabia constitución, es un milagro más probable que un conjunto inagotable de gobernantes perfectos. Donde haya gobernantes perfectos no habrá necesidad de constituciones; puesto que no existen tales, es más realista esperar que se puede persuadir a algún déspota para que imponga una constitución sabia. El efecto de la soberanía de la ley será el mismo que el efecto de la soberanía de un perfecto «hombre de estado soberano», pues el Ateniense aclara en el presente párrafo que por «ley» entiende disposiciones de la razón. Todo hombre realmente razonable estará seguramente de acuerdo con éstas, y por lo tanto deberán ser iguales a las condiciones que el «político real» pueda imponer.

Otra forma con la cual puede lograrse que los dos párrafos no se contradigan es ésta. Vimos que en *El Político* Platón parecía tener poco claro lo que entendía por «ley». Por lo tanto, podemos suponer que no se había preguntado a sí mismo si cuando hablaba de la supremacía del auténtico político sobre la ley se refería al hecho del *monarca* que sabe lo que debe saber para *administrar* sin tener limitaciones, o al derecho del «legislador» que sabe lo que debe de saber (es decir, el fundador) para establecer cualquier *constitución* que sea considerada *correcta* por su entendimiento. En la medida en que esto último sea lo que él tenía en mente, estos dos párrafos concordarán, pues el Ateniense en *Las Leyes* (como Sócrates en *La República*) imagina su constitución autocráticamente impuesta por un «rey convertido en filósofo», aunque en este caso no hay autócratas dentro de la constitución. Igualmente Dionisio o Dión debían imponer autocráticamente una constitución no autocrática.

Sin embargo, si estos dos párrafos deben reconciliarse, la reconciliación problablemente debe hacerse según la forma descrita en primer lugar más que con la que se describió a continuación. Pues hay en *Las Leyes* un párrafo posterior (875) que parece sugerir esto. En ese párrafo el Ateniense está hablando de sus propósitos relativos a leyes acerca de daños y atracos, y se interrumpe para decir que los hombres deben vivir bajo las leyes por miedo a vivir como bestias. Pocos hombres, continúa diciendo, pueden saber que si los intereses públicos son preferidos a los privados se beneficia tanto a la sociedad como al individuo, y aún menos hombres pueden actuar de acuerdo con esta verdad si no son vigilados. La naturaleza humana es naturalmente egoísta y estúpida en su búsqueda del placer. Un hombre que por la gracia divina fuera una excepción de la regla general, no necesitará la ley; ninguna ley es superior al conocimiento, pues es impío subordinar la inteligencia a cualquier otra cosa. Un hombre así, se implica, debe gobernar sin restricciones, pues es una encarnación de la inteligencia. Sin embargo, hombres así no hay muchos, y a falta de ellos, lo mejor es imponer leyes. Estas, sin embargo, están establecidas inevitablemente en términos generales y por lo tanto no pueden ser siempre correctas. El remedio parcial que Platón propone para ello es dejar una parte a discreción de las cortes, por lo cual es importante que éstas estén correctamente constituidas. Si suponemos que este párrafo pretende comentar la doctrina de *El Político*, podríamos decir que esta última doctrina es verdadera en principio, pero inaplicable en la práctica. Se seguiría también que cuando escribió estos párrafos la opinión de Platón era que a lo que se refería cuando dijo que el auténtico gobernante podrá gobernar sin ley, no era que el auténtico hombre de estado debía ser un autocrático fundador de las leyes, sino que debería arreglárselas en la administración cotidiana sin reglas generales. Es una sugerencia tan absurda (piénsese sólo en lo ocupado que estaría el gobernante y en las inseguras y arriesgadas vidas de sus súbditos, sin ningún medio de expresar como la razón pura podía determinar los casos) que lo mejor quizás sea sacar la conclusión de que Platón aún no tiene muy claro lo que entiende por la grandiosa, aunque confiesa que impractible concepción de la supremacía del hombre racional

sobre la ley. Pues tanto si este párrafo intenta comentar *El Político* como si no, es en sí confuso. La razón por la que necesitamos las leyes para tratar asuntos como el asalto no es que nosotros no podamos encontrar un político auténtico. Las necesitamos porque, incluso aunque podamos encontrar un ser así, no puede decidir todos los casos personalmente, y también porque sus súbditos, que no poseen su capacidad de comprensión, necesitan ser informados acerca de lo que pueden o no hacer.

Me inclino, pues, a la opinión de que el significado de la contradicción entre *El Político* y *Las Leyes* acerca del status de la ley es en primer lugar que Platón no tiene claras sus opiniones acerca de este tema, y en segundo lugar, a que el énfasis del primer diálogo es teórico, mientras que el del último es práctico. Si suponemos que hay también un cambio de mentalidad, quizás la mejor conjetura sea que la doctrina de *El Político* es la anterior, y que la reflacción acerca de los asuntos de Siracusa en los años 350 debió convencer a Platón, en la época de *Las Leyes*, de que lo que él realmente quería era la imposición autocrática de una constitución no autocrática.

Sea como sea, aprendemos en los presentes párrafos que en Magnesia las disposiciones de la razón, llamadas leyes, deberán ser supremas. En consistencia con el espíritu anti-positivista de esto, el Ateniense continúa imaginándose a sí mismo (716 sqq.) haciendo una alocución a los colonos en la asamblea, en el curso de la cual enuncia uno de los temas más importantes del diálogo, es decir, que el deber del gobernante es tanto persuadir como ordenar. Incluso su propia alocución es un ejemplo de persuasión (los detalles de ésta no nos interesan), y en el curso de ella expone el principio de que cada ley debe poseer un preludio explicatorio que explique la necesidad moral de la ley. Acerca de muchos asuntos, sobre los cuales también la legislación sería imposible o absurda (como por ejemplo, la *minutiae* de las relaciones personales) el estado debe poseer y promulgar una «línea de conducta» oficial, y los magistrados deben mantenerla mediante reproches y exhortaciones.

El Ateniense, entonces, empieza a hacer un bosquejo de las leyes. Empieza señalando en un lenguaje muy vago (735 a) dos hechos: la implantación de las magistraturas y de las leyes que los magistrados deben imponer. Esta es una distinción que ya vimos que no es realmente necesario hacer entre leyes de primer orden acerca de aquello que la gente debe hacer, y leyes de segundo orden, acerca de lo que debe ser impuesto a la fuerza, que rectifican y se añaden a las leyes de primer orden. Por desgracia esto no está muy claramente expuesto.

El Ateniense empieza con las leyes de segundo orden, pero antes de hacerlo estipula que todos los colonos han de ser buenas personas. La primera de las leyes de segundo orden es que el territorio ha de dividirse en partes iguales para cada ciudadano, y que mediante estratagemas deberá ser imposible que ningún ciudadano sea muy rico o muy pobre.

De nuevo vemos la convicción de Platón de que una comunidad ordenada es imposible sin una base económica justa, y que esto presupone que hacer dinero ha de ser ilegal, y que una de las razones principales de que un gobierno poderoso sea esencial, es que esto se da en él[7].

La disposición estipulada no es estrictamente igualitaria. Cada ciudadano tiene la misma cantidad de terreno, repartido en partes iguales, pero además tendrá posesiones privadas, y la desigualdad se acepta en esta ocasión, aunque hay un límite en ella según el cual nadie puede poseer más que cuatro veces el valor de la parte que le corresponde. Dentro de lo permitido habrá cuatro clases, determinadas por su riqueza, y los derechos y deberes políticos de un hombre estarán en cierta medida determinados por la clase a la que pertenezca. Cuanto más alta sea su clase social, mayores serán los privilegios: Platón llama a esto auténtica igualdad o igualdad geométrica. Nos parece haber oído ya antes esto.

Ahora tenemos nuestra comunidad «geométricamente igualada» y podemos darle sus instituciones. En primer lugar, tiene funcionarios de diversos tipos —generales, sacerdotes, policías, un encargado de la educación. Las ocupaciones menos importantes son en su mayor parte ocupadas mediante un mecanismo según el cual los candidatos son elegidos según el voto popular, y el candidato es elegido finalmente por sorteo. Otras ocupaciones más importantes son elegidas de forma diferente; por ejemplo, el encargado de la educación es elegido por los magistrados. En segundo lugar, la comunidad posee una asamblea popular, aunque no está muy claro que es lo que hace aparte de votar en las elecciones de candidatos para el cargo. En tercer lugar, tiene una administración de justicia. En cuarto lugar, tiene un senado popularmente elegido, un cuerpo encargado de mantener la paz y de la administración diaria. En quinto lugar tiene un cuerpo de «guardianes de las leyes». Estos son treinta y siete; se mantienen en su oficio veinte años, y son elegidos, mediante una elección directa, por todos los varones. Tienen varias funciones especiales (por ejemplo, el encargado de la educación debe ser uno de ellos), pero su función constitucional general es mantener las leyes, y corregirlas (presumiblemente en pequeños detalles) a la luz de la experiencia.

El Ateniense, entonces, empieza a bosquejar un código legal amplio. Como hemos visto, algunas de sus prescripciones son leyes, y otras son manifestaciones de la «línea de conducta» oficial, que han de ser mantenidas mediante la persuasión pero no impuestas con la fuerza. Una de estas prescripciones merece ser indicada: con el fin de prevenir el adulterio ciertas mujeres oficiales deben reunirse todos los días en un templo durante cuatro horas, y chismorrear acerca de cualquier mirada lasciva que puedan haber espiado; entonces ellas acuden a las casas de los delincuentes y el administrador les reprende (784)[8].

Otra prescripción es más importante; es el poder dado al encargado de la educación y a los guardianes de las leyes para asegurar la estabilidad

cultural estableciendo definitivamente qué tipos de música y de danza deben ser admitidos, censurando el drama en la misma línea que en *La República*, etcétera. También aquí, como en *La República*, se da por supuesto que la desviación cultural es fuente de conflicto y anarquía. Como se podría esperar, otra ley ordena la uniformidad religiosa.

No nos interesa ahora el resto del código. Casi al final del diálogo, sin embargo, hay dos propuestas más constitucionales. La primera es breve (945) y su contenido es que los magistrados que se retiren del poder deben comparecer para dar cuentas de su administración ante examinadores oficiales. Esta era una conocida institución ateniense, y su inclusión posee interés sólo porque es una de las costumbres ridicularizadas en *El Político* (298-9). La segunda es mucho más importante. Instaura un consejo supremo (el «Consejo Nocturno» porque se reúne durante la noche) que lleva a cabo parte de las ocupaciones que en *La República* se asignaba al gobierno de los filósofos.

El Consejo consta de funcionarios antiguos que tienen una reputación intachable (hay dos descripciones sobre cómo debe estar formado que no parecen estar totalmente de acuerdo— 951 y 961) y de hombres más jóvenes elegidos por votación. Incluye también (o es visitado por) cualquiera de los escasos privilegiados que hayan viajado al extranjero y que puedan haber observado alguna buena idea durante sus viajes. Debe funcionar como la inteligencia y los órganos sensitivos de la comunidad —los ancianos formarán parte de lo primero, los hombres más jóvenes del último oficio. Sus obligaciones parecen ser las de comprender los principios en los que se basa la comunidad con más amplitud que los guardianes de las leyes ordinarios. Estos últimos se encuentran en el nivel de opinión, y el Consejo Nocturno debe estar en el nivel de comprensión (cp. 632). Para lograr este fin, sus miembros llevan a cabo un curso de aprendizaje no muy distinto al de los filósofos de *La República*. Aprenden las pruebas de la existencia de Dios; astronomía, pues es esencial para la auténtica piedad; las matemáticas; la relación entre la música y estas cosas; y deben utilizar todos sus conocimientos para comprender la *rationale* de la conducta humana y de las leyes, y deben ser capaces de explicar cosas como que el bien humano es algo unitario. Es de temer que alguno de los miembros más ancianos encontrara el curso un poco severo.

Sus funciones políticas no están muy definidas. Quizás pueda compararse con el Partido Comunista en la Unión Soviética. Tienen, por así decirlo, que entender totalmente la base teórica del Marxismo-Leninismo, para mantener a todos los funcionarios y a todos los ciudadanos privados en la línea de conducta correcta, para explicarla a quienes están interesados por ella, para decidir cuales de las costumbres extranjeras son o no compatibles con la auténtica doctrina, etcétera. Como Platón dice (961-3) su función es preservar a la comunidad, siendo su inteligencia y sus sentidos; y, puesto que toda inteligencia presupone adaptar medios a fines, esto supone que deben conocer el fin de las asociaciones humanas, es decir, el bien humano.

Así eran las propuestas constitucionales para Magnesia. Antes de dedicarnos a reflejar su valor en términos de teoría política general, debemos recordar que Magnesia no es una comunidad corriente. Tiene ciertas ventajas geográficas, como la de no estar junto al mar; sus ciudadanos son gente escogida y entre ellos no hay malas personas; tiene capacidad para tener una vida económica basada en instituciones justas desde el principio; y cuenta con el Ateniense, el Espartano y el Cretense para que la doten de su código legal, para que determinen su religión oficial, y para que digan que tipo de actividades culturales deben permitirse. Teniendo todas estas ventajas desde el principio, tampoco necesita un Tirano. Si fuera alguna otra comunidad griega, sin duda tendría necesidad de un Tirano (o un «auténtico político» libre de trabas) que le proporcionase todas estas cosas.

Por lo tanto, podemos decir que, *para cualquier comunidad cuyas instituciones económica y culturales sean justas*, Platón recomendaría una constitución en la que haya división de poderes, elecciones populares, y un sistema de pruebas y exámenes, procurando que todo esté bajo la vigilancia de un cuerpo o de varios cuerpos destinados a preservar el espíritu de la constitución. Así pues, hay un parecido obvio entre la constitución de Magnesia y la constitución de los Estados Unidos, y con ciertas precauciones la constitución de Magnesia puede ser considerada democrática en el moderno sentido de la palabra.

Pero, ¿cuáles son estas precauciones? La primera es ésta: los de Magnesia eligen, por así decirlo, sus alguaciles y sus jefes de la policía, influyen en la administración de la justicia y en los asuntos exteriores (a través de las elecciones para el senado y quizás en la asamblea), pero no eligen sus legisladores, pues no tienen ninguno. Su código legal les es dado desde el principio; y aunque los guardianes de las leyes deben añadir detalles y pormenorizar lo que el Ateniense sólo ha bosquejado, y se les permite hacer correcciones a la luz de la experiencia, parece claro que su actividad legislativa debía ser mucho menor, y no comprendería cambios de lo fundamental (768-70). ¿Por qué, entonces, supone Platón que su comunidad no necesitará legisladores?

Hay tres razones obvias por las que la ley puede necesitar cambiar: a) Puede ser una ley errónea, en el sentido de que lo que ordena es, y siempre ha sido, equivocado. b) Puede haberse convertido en una ley errónea porque las condiciones hayan cambiado de forma que sus efectos actuales no sean los deseables. c) Puede haberse convertido en una ley errónea en el sentido de que a pesar de que lo que ordene pueda no producir efectos perjudiciales si la gente la obedece, ha dejado de imperar el asentimiento público, no se cumple, y ello produce malas consecuencias. La primera de estas razones no tiene sentido referida a un código ideal, pues un código ideal *ex hypothesi*, no contiene leyes erróneas, a menos que

sean errores en la forma en que están escritas. (La última excepción entra dentro de la esfera de acción de los guardianes). La segunda de estas razones es algo que Platón parecía no tener muy presente. La condiciones de los estados griegos eran *comparativamente* estables (por lo menos si se las compara con las condiciones a partir de la revolución industrial), y por lo tanto, esta razón sólo justificaría, como mucho, pequeños cambios, como los que los guardianes se dedicaban a hacer. La tercera razón es, desde luego, la fundamental, y obviamente aquí la respuesta de Platón sería que si la gente estuviera educada, y si se les explicara bien las razones de las leyes (cosas que ya ha tomado en cuenta), entonces sólo unos pocos de ellos se negarán a acatar las leyes correctas; y a esta minoría simplemente se les ordenaría obedecer, y si rehusaran, se les eliminaría. Deben ser hombres malos y ningún estado puede tolerar criminales indefinidamente. ¿Qué necesidad, pues, hay de un órgano legislativo en una comunidad que *ex hypothesi*, tiene las leyes correctas?

Esto presupone claramente dos cosas. En primer lugar, que existen leyes objetivamente correctas. Esto es algo en lo que, desde luego, Platón creía, y que defendería arguyendo: a) que la función de las leyes es crear una comunidad feliz; b) que lo que hace a una comunidad feliz depende de la naturaleza humana; c) que la naturaleza humana es suficientemente uniforme y constante, y d) que por lo tanto, en principio, puede saberse si las leyes pueden producir una comunidad feliz, y que éstas son las leyes objetivamente correctas. Esta es la primera presuposición, y la defensa de ella por parte de Platón. La segunda presuposición obvia, es que personas bien educadas pueden ser convencidas de que las leyes son correctas (aparte de unos cuantos criminales y locos). Platón seguramente creía también en esto, y habría argumentado que ya había previsto esto al insistir en que las leyes deben ser no sólo ordenadas, sino también explicadas. Quizás es en esto en lo que es vulnerable. Pues es evidente que la gente no estaría de hecho de acuerdo en un periodo de tiempo razonablemente breve. ¿Qué puede hacerse entonces? Platón probablemente diría que el inteligente estaría de acuerdo, y que los demás se basarían en el juicio del inteligente; no puede prosperar ninguna comunidad que permita que el estúpido evite una buena legislación. Pero seguramente podía replicarse a esto, en primer lugar, que ninguna comunidad puede prosperar si la mayor parte de sus miembros son forzados a hacer cosas cuyo sentido no ven (al menos en cierta medida), y en segundo lugar que, en una comunidad así, aquellos que no puedan ver el sentido de las leyes de hecho no se conformarían a regañadientes, como Platón claramente supone; ellos desobedecerían las leyes, con funestas consecuencias. Platón no ha pensado en estas cosas, porque como ya vimos anteriormente, la cuestión de qué hacer cuando el mejor camino es impracticable a causa de la terquedad humana, es una de las cuestiones que no ha considerado seriamente.

Magnesia, pues, puede ser considerada una sociedad moderadamente democrática en su parte política, pero sin duda no es una sociedad «abierta» según la útil expresión del Profesor Popper.

La segunda precaución a tomar (un colorario de la primera) es que Magnesia no es, en ningún sentido, una comunidad tolerante. Tiene una moderna y totalmente oficial proclama acerca de las «actividades no permitidas en Magnesia» que opera incluso en la guardería infantil. Platón tenía neurosis (quizás en sentido literal) por las innovaciones culturales. Mientras que otro habría mantenido que es preferible dejar que los hombres profesen opiniones que puedan ser en cierta medida exposivas, y habría permitido una cierta cantidad de conflictos y maldad, en vez de mantener la paz a base de obligar a los que no estén de acuerdo a guardar silencio, Platón mantiene sin duda y enfáticamente el punto de vista contrario.

Para analizar esta discusión sobre las opiniones de Platón acerca del gobierno tal y como las encontramos en *Las Leyes*, podemos decir que Platón es autoritario en dos puntos. En primer lugar, es esencial que una comunidad que vaya a prosperar posea las condiciones correctas, y éstas deben ser impuestas por la autoridad. En segundo lugar es esencial que esas condiciones se mantengan, y deben ser mantenidas con gran firmeza. Sin embargo, si se dan por supuestas estas dos cosas, Platón no es autoritario en el sentido de que pretenda conceder una «autoridad pura y enorme» a los administradores del momento. Sabe que hacer esto último trae consigo la tiranía, que considera semejante a males tales como un arresto arbitrario, eliminación de rivales políticos, la parcialidad, los guardias de corps y los individuos sediciosos. No se da cuenta de la tiranía de la uniformidad. No podemos considerarle un profundo conocedor de la realidad de la vida política.

Dinámica Social

El pensamiento político de Platón es totalmente «teleológico»: es decir, la corrección o incorrección de las tendencias o instituciones políticas está determinada por su tendencia a fomentar o impedir el fin de la asociación humana, que es la felicidad. (Desde luego es cierto que Platón dice frecuentemente que el fin es el bien, y utiliza palabras como «noble» e «indigno» al referirse a las tendencias políticas; pero no hay ninguna razón para dudar que esas nociones deban ser interpretadas en términos de tendencia a la felicidad en el contexto político o en otro contexto distinto.) Elementos «deontológicos» como derechos naturales y deberes que existen porque sí, no forman parte en absoluto de su esquema. Por esta razón, sus opiniones acerca de lo que debe hacerse están destinadas a ser determinadas en parte por sus opiniones acerca de cómo las sociedades nacen o cambian.

El Tercer Libro de *Las Leyes* empieza con una hipótesis acerca del origen de las sociedades. Platón supone que series de inundaciones o de otros cataclismos pueden haber exterminado civilizaciones pasadas periódicamente, e imagina la condición en la que se encuentran los supervivientes de una catástrofe así. Viven como una esparcida población de cazadores en las montañas, en unidades familiares patriarcales, con conocimientos suficientes sólo para alimentarse y cobijarse. Platón expresa tenuemente una ambigua admiración por esta etapa de la vida humana. Porque no están sujetos a la carga de la escasez de la tierra, y no son ni ricos ni pobres, tienen más virtudes morales que los hombres civilizados, pero a causa de que carecen de experiencia de las cosas buenas y de las malas que pueden encontrarse en las ciudades, son «incompletos tanto para el bien como para el mal».

Podemos comparar esto con *La República*, y con un párrafo en el mito de *El Político* (272). En este último párrafo, comenta que los hombres de la edad de oro serían más dignos de ser envidiados que nosotros sólo con que dedicaran su tiempo a ocupaciones intelectuales; mientras que en el *Segundo Libro* de *La República* Sócrates permite que Glaucón (372) compare su ciudad primitiva o ideal con una granja de cerdos. En todos estos párrafos hay quizás una difícil combinación de la convicción de que civilización significa la búsqueda del lujo, y por lo tanto es conflictiva, con la sospecha de que la civilización es necesaria para lograr una auténtica actividad intelectual, y un inevitable desarrollo humano. La gente está destinada a intentar dominar la naturaleza en su propio provecho, y sólo un hombre excepcional como Sócrates puede resistir a las funestas consecuencias de ello.

Volvamos al Tercer Libro de *Las Leyes*. En la siguiente etapa, estas unidades familiares patriarcales se relacionan más estrechamente entre sí y empiezan a cultivar la tierra, y es en esta etapa donde surge la «legislación», y se establecen conscientemente las costumbres. Distintas familias tienen diferentes reglas de conducta, y la «ley» surge (y con ella el gobierno aristocrático), cuando los patriarcas se reúnen y deciden que reglas de conducta deben seguir todos. En otras palabras el propósito de la ley es la uniformidad.

En *La República* hay dos relatos distintos acerca del origen, y por lo tanto del valor, de la ley. Según Trasímaco, las leyes son hechas por el más fuerte para defender sus propios intereses; según Glaucón, las leyes son creadas por los más débiles de naturaleza, aunque más numerosos, para protegerse del fuerte. Si reunimos estos relatos, admitimos la opinión de que los gobernantes deben servir para prevenir la agresión, que esas leyes deben ser publicadas y uniformizadas, y que es muy probable que sean tergiversadas en favor de los intereses de las clases gobernantes; y esto es, probablemente, lo que Platón creía. También creía que pueden ser destinadas no sólo a reprimir la agresión, sino también a fomentar el tipo de comportamiento mediante el cual

los hombres adquieren los valores correctos (*Leyes*, 627-8).

Hasta el Tercer Libro de *Las Leyes*, se ha considerado que el impulso hacia la civilización material hace necesaria una organización estatal para lograr uniformidad entre numerosas unidades; y también se ha sugerido que es tanto una fuerza corruptora como una base necesaria para la cultura. Un poco más adelante (686-93), se dice que otro elemento destructor es la soberbia de todos los que poseen un poder del que no se va a pedir cuentas. Como nuestro análisis ha demostrado, las tendencias destructivas de la avaricia y la ambición se mencionan frecuentemente en las discusiones acerca de los asuntos de Magnesia. Por lo tanto, puede decirse que Platón es consciente de que, tanto el progreso material como la autoridad política, son inevitables aunque peligrosos en los asuntos humanos, y que el problema político consiste en ingeniarse la manera de cosechar los frutos maduros dejando los amargos. Esta manera de ingeniárselas, como vio Platón cuando escribió *Las Leyes*, requiere una constitución cuidadosamente establecida y una hábil legislación, así como una correcta educación. Cuando escribió *La República*, dio una gran importancia a esta última, quizás porque entonces no se dio cuenta de los peligros de la autoridad política como tal.

Esto se manifiesta en el relato acerca de las malas constituciones en el Octavo Libro de *La República*. La decadencia de la «aristocracia» (o el gobierno de los filósofos) empieza por arte de magia; los niños nacen en malos tiempos y carecen de dignidad. Cuando estos niños innobles empiezan a trabajar en su oficio, se despreocupan un poco de las advertencias de Sócrates acerca de la educación, y la siguiente generación carecerá de educación. Algunos de ellos, se dedicarán a hacer dinero, y la prosperidad privada surgirá eventualmente entre los gobernantes, que así se convertirán en amos en vez de guardianes de sus súbditos. Esto es la timocracia (de hecho, la aristocracia en el sentido ordinario de la palabra) y la siguiente etapa, la oligarquía, no es más que un aumento de la importancia que se le dé a hacer dinero. En esta etapa, es posible que un hombre se empobrezca; los gobernantes ya no se dedican a evitar que la gente pierda todo su dinero, pues ahora se dedican a obtenerlo. Algunos de los descendientes de las antiguas clases gobernantes pierden su dinero a causa de una vida libertina, y estos «nuevos-pobres» consolidan el espíritu que impera en las clases bajas. Al mismo tiempo, los gobernantes se hacen ricos y perezosos, y sus súbditos les desprecian y derrocan; y llega la democracia. El siguiente paso para los demagogos es intentar tener a la gente contenta, confiscando las propiedades de los ricos; esto lleva a medidas oligárquicas contrarrevolucionarias, y al conflicto, del cual surge un «defensor del pueblo» que organiza confiscaciones injustas, asesinatos, etcétera, quien tiene que pedir un guardaespaldas, y que de hecho se convierte en un tirano. El Tirano va convirtiéndose en un déspota, debido a las necesidades de su situación, pues se encuentra sólo.

Hay momentos en este relato, y en otras partes de *La República*, en los que se ve que el amor al poder es una fuerza importante; pero la causa principal de la totalidad del proceso es el amor al dinero y su efecto en otras pasiones humanas, y lo que produce ésta causa principal es la negligencia en la educación. Por lo tanto, puede decirse que, en *La República*, una interpretación demasiado económica de la historia es la razón de que Platón exija un gobierno autoritario y una estricta conformidad ideológica.

Condiciones sociales

Basándonos en su insistencia en el doble carácter nocivo de la riqueza y el poder, y en su obvio interés y respeto (heredado de Sócrates) por la artesanía, podríamos conjeturar que Platón les exigiría a los ciudadanos de Magnesia que se dedicaran a un trabajo útil. Sin embargo, no es así. Aprendemos en el Séptimo Libro (*las Leyes*, 806-8) que los ciudadanos libres no deben abrumarse por un trabajo práctico. Artes, profesiones y agricultura deben ser dejados a los esclavos o a los extranjeros, a quienes se les permite normalmente residir veinte años, aunque el senado y la asamblea puede permitirles quedarse de por vida (850). Los ciudadanos tienen obligaciones militares y políticas (hay entrenamiento militar universal y maniobras ocasionales para toda la población, hombres y mujeres), y aparte de esto, su trabajo consiste en ocuparse de atender su bienestar espiritual y físico, velando por su familia y sus bienes. Platón se refiere de pasada (835) a los peligros del ocio en el contexto de las relaciones sexuales, pero en general parece pensar que sus ciudadanos estarán lo suficientemente ocupados. Es también consciente (918-19) de que el comercio tiene una finalidad elogiable, y que si hombres con altas normas morales se dedican a ello, puede ser una digna institución. Sin embargo, desecha esto considerándolo una idea poco práctica; y antes que permitir que el cuerpo de sus ciudadanos sea corrompido por la avaricia, prohíbe estrictamente toda actividad comercial por parte de sus ciudadanos, o incluso exige que, quien quiera que se ocupe de ello, lo haga en la menor medida posible. Debe recordarse que en *La República* les estaba prohibido el comercio y la artesanía sólo a los gobernantes y soldados, y a causa de la especialización de sus funciones. En la época de *Las Leyes* la noción de una vida de caballero parece haberse enriquecido en Platón; aunque puede decirse que la tercera clase social en *La República* son los residentes extranjeros en su ciudad, que al ser tomados en cuenta acortan las diferencias.

La teoría del contrato social de lo obligación política

Un dato curioso de menor importancia del pensamiento político de Platón es una versión de la teoría del contrato social (curioso porque es usualmente una noción deontológica).

Sin duda debemos hacer lo que la ley dice cuando la ley nos dice que hagamos algo que de todas formas debemos hacer. También parece razonable decir que, cuando la ley nos pide que hagamos algo moralmente neutral, o algo *sin apenas importancia* moral, debemos realmente obedecer la ley, porque la vida social se pone difícil cuando la gente es demasiado indócil; ¿pero tenemos alguna obligación de hacer lo que la ley considera justo porque es la ley, sea cual sea el estatus moral de la cosa que ordena? Responder a esta pregunta: «sí, porque al vivir en el país nos hemos comprometido a obedecer la ley» es estar de acuerdo con la teoría del contrato social.

La teoría tiene al menos dos formas: la forma *quid pro quo* según la cual hemos obtenido beneficios de la comunidad mediante el cumplimiento de la ley, y debemos devolver esos beneficios (con la premisa, pasada por contrabando, según la cual obedecer las leyes es la manera de devolver los beneficios obtenidos de ellas); y la forma de «promesa-implícita» según la cual hemos prometido implícitamente obedecer las leyes al someternos a ellas.

En el diálogo que lleva su nombre, Critón, el Watson de Sócrates, intenta persuadirle de que escape de la prisión en la que está esperando la ejecución, y Sócrates le arguye que esto sería injusto. Un estado no puede subsistir si sus castigos no son llevados a cabo. Puede considerarse que Atenas está tratando injustamente a Sócrates, pero la ley le ha protegido y guiado toda su vida, y debe ser respetada, incluso más que a los padres; no tiene derechos contra ella. Siempre ha podido abandonar Atenas, y el hecho de quedarse se puede considerar un compromiso de obedecer la ley (*Critón* 50-2).

Esto parece implicar las dos versiones de la teoría del contrato social, y además la extraña opinión de que las decisiones injustas de las cortes merecen ser respetadas. La auténtica razón de Sócrates para aceptar el martirio era, probablemente, que su función en Atenas había sido la de dar testimonio de una cierta forma de vivir, y que huir habría manchado su testimonio. Este argumento es no sólo noble, sino también válido (cp. *Fedón* 116 c-7 sqq).

Guerra

La actitud de Platón ante la guerra es un poco ambigua. En general no es partidario del conflicto, y en varios lugares (por ej. *Las Leyes*. Libro 1) considera que es un error vulgar dar importancia a las virtudes marciales.

Pero en un párrafo de *La República*, Libro 2, donde se da cuenta de que el origen de la guerra es la codicia, se abstiene de decir si la guerra es una cosa buena o mala, y en la introducción del *Timeo* (19-20), Sócrates pronuncia un discurso en el que recuerda un aforismo: la guerra es para el hombre lo que el nacimiento de un hijo es para la mujer.

NOTAS

[1] Según Platón (*Epístola* 8,353) Dionisio e Hiparino (padre de Dión) habían sido elegidos para el cargo supremo para rescatar a Siracusa de los cartagineses; y Dionisio perpetuó su posición. (Nos referimos comúnmente a las Cartas como Epístolas.)

[2] *Epístola* 7,331-3.

[3] Un sentimiento comúnmente expresado en los escritos de Platón. Es puesto en boca de Dión en la *Epístola* 8,355.

[4] En otras palabras, todos los detalles aunque no la estructura principal.

[5] Aquí, presumiblemente, «libertad» significa «ausencia de autoridad».

[6] Se lee en la *Tercera Carta* (316) que Platón ayudó a Dionisio a componer preludios así en 367.

[7] Platón dice que el mejor modelo es el dominio común total, aunque es impracticable. No está claro que es lo que entiende por «dominio común».

[8] Las prescripciones acerca del matrimonio en esta parte de *Las Leyes*, son rígidas, y llaman la atención. Platón aún considera el matrimonio como parte de un proceso de acumulación de bienes.

Capítulo 5

BELLEZA, ARTE, IDEOLOGIA, RETORICA, EDUCACION

En este capítulo nos ocuparemos de un cierto número de temas muy afines entre sí, todos ellos más o menos relacionados con las distintas formas de influir sobre los hombres, conmoverles o persuadirles, pero no a través de sus deseos o temores ordinarios, ni mediante la argumentación racional, sino mediante una mezcla de ambas cosas. Si se desea una noción más moderna, vamos a estudiar la descripción de Platón de las cosas que operan a través de la *imaginación*.

Belleza y Arte

Debemos empezar con la belleza y el arte. Este es un campo difícil por varias razones. Empezamos con un problema de vocabulario. No hay, por ejemplo, en griego, ninguna palabra que signifique, sin ambigüedad, «belleza», «arte» o «música». Otra dificultad es que, tal y como lo veo, en todo este campo, Platón es muy experimental. Sabe que lo que hemos llamado factores imaginativos son inmensamente importantes en la vida, y me parece que plantea un cierto número de teorías diferentes sin decidir cómo se relacionan entre sí.

a) *Teoría de Platón de la atracción sexual.* El amor o deseo (*erôs*) es el tributo pagado por los inferiores a los superiores, y como tal es fuente de muchas de las cosas generosas de la vida. Platón da gran importancia al *erôs*, y a veces, al menos, a la atracción sexual como forma particular y fundamental de él.

Dos diálogos, *El Banquete* y *Fedro*, se dedican extensamente al tema de la atracción sexual, y frecuentemente Sócrates enfatiza en otras partes la fuerza «erótica». La teoría de Platón acerca de la pasión sexual es muy

original, en el sentido de que la forma de ella a la que atribuye el mayor significado moral (la forma homosexual) es la forma que cree que no debe satisfacerse. El auténtico «amor platónico» comienza con la pasión física de un hombre hacia otro, y continúa, mediante la sublimación, con la liberación del elemento altruista y por lo tanto filosófico en cada uno de ellos.

La exposición de *El Banquete* se da en un discurso pronunciado en un banquete por Sócrates, en el cual relata lo que afirma haber aprendido de una sabia sacerdotisa, Diotima de Mantinea. *El Banquete* es una de las más importantes obras cómicas de toda la literatura, y debo disculparme por la vulgaridad de mi resumen.

Todo hombre, al ser mortal, necesita procrear, tanto en el plano físico como en el espiritual, puesto que ésta es nuestra forma de inmortalidad. Así como en vida nuestra identidad persiste únicamente mediante una continua renovación, así después de la muerte persistimos sólo a través de lo que hayamos engendrado. En el plano físico, nuestro deseo de inmortalidad a través de la procreación nos lleva al amor heterosexual y a fundar una familia. Sin embargo, los que están espiritualmente preñados buscan otro hombre (¡parece admitirse que la preñez espiritual no ocurre entre las mujeres!) con quien engendran un linaje espiritual. El linaje espiritual es la sabiduría y la virtud, y engendrar sabiduría y virtud significa expresar pensamientos nobles acerca de las cosas como hacen los poetas, inventores y filósofos (la actitud hacia los poetas en este discurso es totalmente amigable). La procreación sólo puede tener lugar «en lo bello» y esta es la razón de que la preñez espiritual traiga consigo la pasión física[1]. Diotima piensa que esta etapa del proceso se alcanza comúnmente. La siguiente etapa consiste en pasar del amor a un cuerpo bello al amor a todos los cuerpos bellos («de la belleza de la forma a la forma de la belleza») y de ellos a la belleza espiritual, a la belleza de conducta, a la belleza de conocimiento, y finalmente a la belleza misma que el iniciado en la visión final aprecia no como la propiedad de cualquier cosa sino simplemente tal y como es en sí misma. (Aquí estamos desconcertados por el hecho de que *kalón* significa tanto «bello» como «noble». ¿Hay, nos gustaría saber y no podemos averiguarlo, una teoría implícita de que hay algo en común entre la belleza espiritual y la física? ¿o es esto una mera equivocación? ¿Y qué es un poco de conocimiento bello?)

¿A qué viene eso? Hay en nosotros una capacidad de amar todo lo bello, y es inseparable de nuestro deseo de crear o expresar. Nuestro amor a lo bello está en contacto con la pasión física y nuestro deseo de crear sólo puede complacernos cuando se da el tipo de relación con otro, cuya pasión física la hace posible. Sin embargo, nada que sea muy valioso se obtendrá a menos que la pasión física hacia un objeto particular se espiritualice hacia un amor, no hacia este objeto, sino hacia la propiedad cuya presencia en ese objeto le capacita a estimular pasión. Esta espiritua-

lización la hacen los iniciados pasando (Diotima era una sacerdotisa) del amor hacia un miembro de la clase de los particulares bellos, a través de otros que se le parecen mucho, a la noción de toda la clase de particulares bellos como objetos de pasión, y así al amor a la propiedad común a todos ellos. En *El Banquete* no se menciona ningún otro particular bello, excepto los cuerpos humanos, como objeto capaz de comenzar el proceso, y la razón de ello puede ser, en parte, que Platón no pensaba que hubiera ningún otro particular capaz de excitar la pasión, y en parte también, creo, porque aunque pudieran lograrlo, ninguna otra pasión puede traer consigo la relación íntima con otro que es considerada esencial para la procreación espiritual. En muchos de nosotros hay una necesidad de desprendernos de nuestro aislamiento mediante la intimidad con otra persona, y una sensación de frustración hasta que esto ocurre; y sin duda esto es lo que Platón tiene en mente. Hasta que Platón introduce su pesadilla lógica en el párrafo acerca de cómo pasar, a partir de amar a miembros de una clase, a amar su propiedad común, la teoría parece profunda.

El relato dado en el *Fedro* sigue líneas bastantes parecidas. Se da a través de un mito en el cual la personalidad humana está representada por un carruaje formado por un auriga y un caballo bueno y otro malo. (esto corresponde, en grandes rasgos al elemento racional, al tipo valeroso y al elemento apetitivo en el análisis de los tres elementos hecho en *La República)*. En el mito, al carruaje se le ha permitido observar el universo en compañía de los dioses y ver las propiedades universales, incluida por supuesto la belleza, aunque algunos hombres han tenido una visión mejor de éstas que otros.

Platón ha preparado el camino para lo que quiere decir al enfatizar la opinión de que el amor es una forma de locura. Sin embargo, Sócrates ha distinguido entre locura buena y locura mala. La locura del profeta, del sacerdote y del poeta, es una desgracia divina, y así, continua diciendo, es la locura del filósofo y del amante. (La «locura» de esas personas se basa en el hecho de que su comportamiento a menudo parece no ser el apropiado para las necesidades materiales obvias de su situación. Se refiere al elemento no-mercenario y no-calculador en todas esas cosas[2].) El filósofo, es el hombre que ha tenido una buena visión, en la condición prenatal, de las propiedades universales y por lo tanto, la visión de un particular le estimula un recuerdo vívido de la propiedad que ejemplifica; el filósofo, por lo tanto, está interesado por los particulares, como ejemplos de tipos de cosas, y sin duda ésta es la causa de su actitud no-mercenaria y distinta de la de los demás hacia la vida práctica.

La locura del amor sexual está, como en *El Banquete*, muy relacionada con la locura filosófica. La razón de ello es que la belleza tiene una posición privilegiada entre las propiedades universales; mientras que la justicia, por ejemplo, sólo se refleja oscuramente en las acciones justas particulares que la reflejan, la belleza, siendo objeto [illegible]

nuestros sentidos, la vista, es de alguna manera peculiarmente luminosa en sus particulares, y particularmente capacitada para excitar el deseo espiritual (250). No me gustaría conjeturar qué significa exactamente esto. Una interpretación arriesgada sería que *ser bello* es una propiedad menos abstracta que las demás, con más capacidad para ser definida en términos de propiedades visuales ordinarias; pero dudo que ésta sea la interpretación correcta[3].

Puesto que la belleza está en esta posición privilegiada, la visión de un cuerpo bello por un hombre incorrupto, tiene la capacidad de hacer posible un acercamiento a la locura filosófica. En términos del mito, hace que le crezcan alas al alma, y Platón tiene un párrafo fascinante en el cual el momento en el que crecen las alas, que es provocado por la visión del amado, se compara con los dolores de la dentición; ésta es la condición de estar enamorado. Puesto que lo que hace que crezcan las alas es la visión del amado, el comienzo de la locura filosófica, se da a través de la pasión sexual, a la que, sin embargo, no debe permitirse que se convierta carnal, siguiendo las incitaciones del mal caballo. A través de la autodisciplina la relación entre los amantes debe ser sublimada y convertida en una vida de compañerismo generoso y filosófico, a través de la cual se consigue que brote el bien, y los amantes pueden ascender hacia una condición auténticamente incorpórea.

Lo que es común a estos dos relatos es: a) que el amor no es el tributo pagado por una persona a otra, sino el tributo pagado a algo que el otro ejemplifica, es decir, la belleza; b) que el amor posee, por lo tanto, una enorme importancia en nuestro desarrollo espiritual, pues nos desprende o puede desprendernos de la preocupación hacia los particulares, que es la esencia de la actitud mercenaria, y nos capacita para confiar en las propiedades universales. Así, únicamente la belleza es capaz de estimularnos a la pasión filosófica. Por razones que hemos considerado, sólo la belleza de los seres humanos puede estimularnos en la forma que se requiere, pero es su belleza la que lo logra.

Así pues, ¿qué es la belleza, esa propiedad que, cuando se da en los cuerpos humanos, puede causar un efecto tan profundo sobre el que la contempla?

b) *Descripción de Platón de la belleza.* Hemos visto que la belleza es una propiedad, en virtud de la cual las cosas nos vuelven «locos»; es también una propiedad, en virtud de la cual las cosas nos producen placer a través de los sentidos (debemos por el momento dejar a un lado si debe suponerse que son bellos en el mismo sentido los rasgos bellos o los entes materiales). Pero necesitamos saber en virtud de qué propiedad las cosas bellas nos enloquecen o nos producen placer. En primer lugar estudiaremos párrafos en los cuales la belleza se correlaciona con el placer, y luego párrafos que parecen hablarnos de la estructura interna de las cosas que tienen ese efecto sobre nosotros. Debemos tener cuidado de no dar por supuesto que estos párrafos representan necesariamente teorías divergentes de la belleza.

Hipias el Mayor trata de definir la belleza, y desmenuza un cierto número de definiciones. Las dos últimas definiciones son: 1) ser bello es «ser agradable para la vista y el oído», 2) belleza es «un placer inofensivo» (que debe querer decir «ser inofensivamente placentero»). Sin embargo, en estas definiciones hay fallos lógicos, y son abandonadas. De hecho creo que el propósito del diálogo es, en primer lugar, ilustrar qué es una definición socrática, y se discute acerca de la belleza sólo a modo de ejemplo.

El principal texto que habla de la correlación entre la belleza y el placer es un extraño y breve párrafo en el *Filebo* (51). La discusión trata de los auténticos placeres, es decir, aquellas cosas que son placenteras en sí mismas, que no motivan dolor o molestias, que no son placenteras sólo en contraste con las molestias que se han aliviado, etcétera. Los ejemplos de auténticos placeres son: aquéllos que se originan en el contexto de los así llamados colores y formas bellas, gran parte de los placeres de los sonidos y olores, y en general todo aquello de lo cual no hay necesidad, pero en lo que se encuentra satisfacción. Sócrates continúa explicando que en el reino de la forma lo bello no es lo que generalmente se cree, formas de criaturas vivientes o pinturas; pero «debemos decir que es algo recto o curvo, de planos regulares y sólidos». Estas cosas no son bellas en relación con otra cosa: son bellas siempre, «según ellas mismas», y poseen sus propios placeres. Lo mismo, dice Sócrates, ocurre con los colores (no dice de qué forma); y añade que «los sonidos suaves y luminosos de los ruidos, que emiten una nota pura» (o «melodía») son bellos no en relación con ninguna otra cosa, sino «por ellos mismos», y poseen sus placeres naturales.

Aquí, como en algunos otros lugares del *Filebo,* Platón no ha dejado las suficientes pistas como para que estemos seguros de qué quiere decir. Parece como si estuviera contrastando dos tipos de apreciaciones. Por una parte, está la apreciación de una cosa en relación con otra —de un perro por ser un buen corredor, o de un cuadro por su parecido. Por otra parte, está el disfrute de una cosa por su propia causa; la pura admiración estética como opuesta a la admiración que una cosa que es útil o natural o algo así, produce. Sócrates, entonces, parece insinuar que si existe en realidad la pura admiración estética, sus objetos deben ser objetos distintos a aquéllos con los que se hacen pinturas, esculturas, hombres o melodías (en todo lo concerniente a sus propiedades estéticas) —es decir, formas simples, colores puros, notas claras. Creo que Platón no pretende negar que los compuestos de estas cosas (como por ejemplo una melodía, o un cuadro como juxtaposición de formas coloreadas sobre el lienzo) puedan ser bellos. Más bien lo que quiere es afirmar que no se admira estéticamente una pintura si se la admira *como representación,* sino sólo si se disfruta con los colores y formas, y saca la conclusión de que si un

conjunto de notas o de formas y colores ordenados pueden ser bellos en sí mismos, ocurrirá que las notas, colores o formas individuales son lo que disfrutamos fundamentalmente. O quizás no sea esto lo que quiere decir. Pero de todas formas afirma que ciertas cosas son bellas en sí mismas, y no en relación con otras, que por lo tanto son siempre bellas y que nos producen placer. También está claro, basándonos en lo que dice aquí, y en lo que dice más tarde (53 a), que la característica común de esas cosas que son bellas en sí mismas es su simplicidad, pureza, y anterioridad.

Pero supongamos que círculos, líneas rectas o simples ejemplos de semicírculos o de bermellón son bellos y placenteros en sí mismos, ¿es esto un hecho último, o hay alguna razón para que esto sea así? ¿Tenemos sólo un gusto hacia esas cosas, o se basa ese gusto en alguna propiedad inteligible que poseen o ejemplifican? Sospecho que la última alternativa debe ser la correcta, y temo que sea así.

La noción de belleza (o al menos la de *kalón*) reaparece en el *Filebo* en un texto considerablemente más oscuro, en el que está mezclada con las nociones de una explicación correcta y de la proporcionalidad. Estas dos cosas son identificadas como lo que hace que una mezcla sea una mezcla viable, y no sea sólo un revoltijo (por lo tanto algo como 8:4:2, la proporción entre harina, manteca y huevos). En el mismo texto se relaciona la belleza con no ser ridículo o indecoroso (64-5). Lo que Platón quiere decir aquí está demasiado oscuro como para permitirnos sacar alguna conclusión basada en ello; pero podemos decir, en términos muy vagos, que se elimina quizás la anterior impresión de que la belleza era quizás simplemente una propiedad estética no analizable. Parece como si la belleza se hubiera convertido en la unidad o la exactitud o algo así.

Hay dos teorías más acerca de la belleza, o acerca de las cosas en cuyo contexto hablamos de la belleza, que pueden aclararnos un poco esto, y que debemos de todas formas estudiar por su importancia. La primera es la teoría acerca de la armonía y sus efectos espirituales que encontramos en *La República* y en otras obras, y la segunda es la teoría acerca de la música y de la danza como forma de imitación, que encontramos en *La República* y en *Las Leyes*.

En *La República* (399-402) las nociones de armonía e imitación se introducen una detrás de otra, y quizás lo que se pretende es que se tomen como una sola cosa. De todas formas las separaremos por el momento. También distinguiremos una de las dos nociones de imitación que quizás se pretende identificar. Lo que Sócrates parece decir es que la hermosura, la proporción o la corrección están relacionadas con ser rítmico, y, por lo tanto, con ser armonioso, en el campo de la música, la danza, la poesía, la pintura, la arquitectura y todas las demás artes y oficios; y que estas cosas reflejan en cierto modo bondad de carácter, de forma que un niño que esté rodeado de objetos y sonidos armoniosos, se

encuentra rodeado de rectitud. La razón de esto parece ser a) que gusta aquello a lo que se está acostumbrado, y b) que hay una cierta afinidad entre los objetos armoniosos y el buen comportamiento; así un niño habituado a objetos y danzas de buen gusto despreciará la mala conducta. Quizás debamos tener cuidado al afirmar que esto sea una teoría de la belleza, pero es sin duda una teoría sobre qué es lo que los artistas deben pretender lograr.

Entonces, ¿qué es la armonía? Es bastante fácil comprender intuitivamente la noción. Está relacionada con *ser adecuados entre sí*, con afinar una lira de forma que sus cuerdas armonicen entre sí, con mezclar ingredientes en las proporciones correctas, etcétera, y la idea (de origen pitagórico) que subyace a todo es, probablemente, que lo que hace que las proporciones sean correctas es una razón aritméticamente simple. Las curvas regulares, las repeticiones rítmicas y las figuras simétricas son ejemplos de armonía. ¿Por qué, entonces, es inarmónico, o refleja falta de armonía, permitir que un niño que ha caído al agua se ahogue, en vez de intentar rescatarle? La respuesta debe ser que una conducta así procede de una condición espiritual discordante y carente de método; y si se dice en serio que hay una cierta afinidad natural entre el amor a la armonía en la música o el diseño de un cántaro para la leche por una parte, y la buena conducta por otra, el hecho de que el comportamiento cobarde procede de una condición espiritual discordante debe de alguna forma ser intuido. La cobardía no agradará a aquéllos que hayan sido acostumbrados a la música armónica y a las cerámicas armónicas.

Esto nos recuerda una teoría expuesta en términos míticos en el *Timeo* y referida aparentemente a otro texto de los últimos diálogos. Según esta teoría, el «alma» del universo consiste en ciertos movimientos periódicos regulares, y el alma humana está constituida de la misma forma. (La palabra *psikê* «alma», se ha generalizado y significa «todo lo que se mueve a sí mismo». Por lo tanto, el alma del universo no es quizás más que su capacidad de mantenerse en movimiento.) Su unión al cuerpo, un objeto en estado fluido, y los continuos choques y sacudidas que recibe a través de los órganos sensitivos, trastornan los movimientos del alma humana y la incapacitan para desarrollar su trabajo de vigilancia. Cuando envejecemos los movimientos rotativos recuperan su forma propia, y podemos identificar correctamente los objetos, y, si estamos bien educados, podemos empezar a vivir bien. Un poco más adelante, Timeo dice que la razón de que exista el sentido de la vista es que mediante él podemos ver los movimientos rotatorios de la inteligencia en los cielos, y así podemos ordenar nuestros propios movimientos rotatorios, y que la razón de que exista el sentido del oído, es, en parte, que con él podemos captar la armonía y el ritmo, y así nuestros movimientos rotatorios espirituales podrán ser armónicos (*Timeo* 35-6, 42-4, 47, 90). Lo que nos interesa de esta teoría es que parece mantener que hay una cierta afinidad real entre lo que ocurre en el universo y lo que ocurre en

las almas humanas; que la regularidad armónica es o debe ser característica de ambos, pero que en nuestro caso está dislocada; y que la aprehesión a través de los sentidos de algo armónico tiende a restaurar el orden debido al Alma. Esto puede ayudar a explicar porque la cobardía no le atrae al hombre armoniosamente educado; su educación ha restablecido sus movimientos rotatorios, la conducta cobarde debe proceder de movimientos rotatorios desordenados, y la incompatibilidad es patente.

Las implicaciones de esto a la cuestión de la naturaleza de la belleza son que, si hemos podido asumir que los objetos bellos son armoniosos, entonces la belleza puede afectarnos y puede producirnos placer por «afinidad» con nuestra propia armonía interna. Parece deducirse que hombres malvados tendrán un deficiente sentido de la belleza, y creo que probablemente Platón creía que era así.

A continuación estudiaremos la teoría de la imitación de *La República* y *Las Leyes*. El relato que damos a continuación está basado en la versión (más completa) de *Las Leyes*, y puede encontrarse en el Segundo Libro (653-60, 667-70) y en el Libro Séptimo (814-16). El tema de la teoría es la música y la danza, aunque también se menciona la tragedia. La discusión surge en el contexto de la educación, tomada como un entrenamiento del carácter. Se dice que el bien, que es el objeto de la educación, consiste en la concordancia entre nuestras pasiones y la razón, y por lo tanto la educación es la ordenación de nuestras propensiones al placer y al dolor de forma que amemos y odiemos los objetos correctos. El canto y la danza son expresiones naturales de felicidad, y son agradables; el movimiento es natural en todos los animales, pero sólo los seres humanos pueden percibir y apreciar el ritmo y la armonía. Hay varios tipos de ritmos y armonías, y es importante, para la educación, que estemos acostumbrados desde jóvenes a los tipos correctos. Pues lo que a un hombre le gusta depende tanto de su carácter como de lo que esté acostumbrado a hacer: gusta lo que es familiar incluso aunque sea opuesto al carácter y, aunque a causa de ello no sea recomendable. Sin embargo, a veces, los gustos pueden modelar el carácter y pueden ser alabados. El hecho de que una figura en danza o un tono musical puedan ser opuestos al carácter de un hombre se basa en el hecho de que las figuras o sonidos en la música imitan en cierta forma una manera de ser (en el Séptimo Libro se dice que los movimientos de la danza imitan a los movimientos hechos por hombres de distinto carácter en diferente estado, y en el Libro Segundo parece sacarse la misma conclusión acerca de los sonidos).

No sé hasta qué punto debe tomarse esto en serio. ¿Acaso Platón quiere dar a entender, por ejemplo, que los ritmos staccato imitan la manera de hablar staccata y los gestos de un hombre enfadado? ¿o acaso es algo menos definido que eso? La verdad, posiblemente, es que un pequeño número de correlaciones obvias como éstas han sido observadas, y que los estudiosos de la materia han notado (Platón da a entender que no es una autoridad) que toda expresión emocional por medio de la música y la danza puede eventualmente ser explicada en términos de un cierto tipo de similaridad, más o menos tenue, entre la expresión natural y la exprexión musical de una emoción dada. Sin embargo, no hay ninguna razón para que tomemos muy estrictamente la palabra «imitar»; para Platón es una noción vaga. Los particulares sensibles a menudo «imitan» propiedades inteligibles, los objetos bellos «se parecen» a la belleza, un cántaro para la leche es una «imagen» de un buen carácter; no podemos admitir que la relación sea la misma en todos los casos. Quizás no sea ir demasiado lejos decir que incluso una relación casual (la música del tipo K produce sensaciones de indignación, o las sensaciones de indignación producen una atracción hacia la música del tipo K) podría ser llamada «imitación»[4].

De todas formas lo que la teoría de la imitación en el arte añade a la teoría de la armonía es que sugiere que hay una cierta cantidad de maneras *diferentes* de que algo pueda estar armoniosamente proporcional, y pueda gustar, al menos a algunas personas, y que estas maneras, al estar en correlación con diferentes tipos de maneras de ser, no son igualmente valiosas. Por lo tanto, no será suficiente descubrir que algo es armonioso o rítmico, para asegurar que tiene un puesto en la escuela; tenemos también que saber cuál es su tipo de armonía. Si, entonces, correlacionamos armonía y belleza, como condición necesaria, se seguirá de ello que lo que es bello para Pérez no es necesariamente bello para García, pues García puede estar tan bien educado que tipos inferiores de armonía pueden no atraerle. La belleza, entonces, puede variar según el ojo de quien la observa (dependiendo en todos los casos de una armonía de *algún tipo);* aunque sin duda habrá también una belleza completa alabada por el observador virtuoso. Debe haber un elemento de objetividad técnica en la crítica: debe haber una cuestión técnica, a la que cualquier persona competente pueda responder, sobre si una pieza musical dada está lo suficientemente bien construida como para mostrar algún tipo de armonía, y por lo tanto, gustar a alguien, pero no debe haber en este sentido una cuestión técnica referida a si la armonía en cuestión es de buen tipo. Esto puede ser lo que Platón dice en *Las Leyes* (667-70), donde distingue entre dos cuestiones críticas: si está correctamente hecho o si está bien hecho.

Hasta ahora, pues, todo lo que está ordenado (lo que tiene una estructura definida y proporcionada) puede producir placer, y producirá placer a algunas personas y será considerado bello por ellas. Sólo lo que produce placer a un hombre bueno merece ser considerado bello. Pero, ¿por qué algunas cosas producen placer a hombres buenos mientras que otras no? Si se pregunta qué es lo que determina el gusto de un hombre bueno, la respuesta que los textos sugieren es que le gusta lo que está ordenado y comedido, tomándose estos adjetivos en un sentido, bastante

obvio intuitivamente, según el cual, por ejemplo, la música africana del tam-tam, aunque es rítmica, no es ninguna de estas dos cosas. En los últimos años de Platón esto se atribuía al hecho míticamente expresado en el *Timeo* y que habla de la correspondencia entre los movimientos rotatorios del «alma» humana y del alma cósmica. Creo que es bastante probable que una referencia al orden y al límite sea también la esencia del uso, por parte de Platón, de «bello», cuando se refiere a cosas como la manera de ser o a una cierta cantidad de conocimiento.

Si queremos construir una simple teoría de la naturaleza de la belleza dejando a un lado estos datos, quizás lo podríamos hacer siguiendo los siguientes pasos. Hay un cierto tipo de placer que derivamos de la percepción de ciertos objetos sensibles, y que es análogo al placer que podemos obtener de la contemplación de ciertos objetos no sensibles como proposiciones verdaderas o acciones nobles. En el campo de los objetos sensibles, los que producen este placer estético son, o bien entes de un tipo claro y definido, como notas musicales o manchas de color, o bien están compuestos de estos entes, siendo la estructura de los compuestos clara y definida. Un objeto de alguno de estos dos tipos, o al menos un objeto del segundo tipo, será considerado un objeto armonioso. Es una condición necesaria, para que un objeto excite el placer estético, que sea un objeto armonioso (o que sea un objeto simple o armonioso, si la descripción de «armonioso» no puede ser aplicada a entes simples). Esto no explica la posibilidad de que puedan admirarse obras de arte aunque sus elementos no sean claros sino «turbios» y aunque sus estructuras no estén definidas en el sentido requerido. Sin embargo, una admiración así no será una pura admiración estética, y no será estrictamente correcto decir que quien admira un objeto así lo encuentra bello. Sólo un objeto con una estructura definida y proporcionada puede ser motivo de la pura admiración estética, por lo tanto, y todos y cada uno de estos objetos merecen recibir una admiración así por parte de alguien. Sin embargo, hay diferentes tipos de proporcionalidad de estructura o armonía, y se parecen a distintos tipos de comportamiento moral. Por lo tanto, si por «ser bello» entendemos, no «excitar la admiración estética», sino «merecer excitar la admiración estética», debemos decir que, para una cosa, ser bella supone poseer ese tipo de armonía en virtud de la cual es posible excitar la admiración estética de los hombres virtuosos. Debemos añadir a esto que mientras que esta fórmula está establecida de forma que se aplica directamente a los objetos sensibles, puede ampliarse para abarcar los objetos no sensibles refiriéndonos a «la armonía, o a algo análogo a la armonía, en virtud de lo cual es capaz de excitar la admiración estética, o algo análogo a la admiración estética». Esto nos capacitará para construir una única teoría de la naturaleza de la belleza, que parece tener en cuenta gran parte de las cosas que dice Platón acerca de este tema. No me atrevo a enfatizar demasiado si podemos o no unir de esta manera ideas que quizás estén relativamente desconectadas.

Arte e Ideología

Basándonos en lo que conocemos de las opiniones de Platón acerca de la importancia política de la rectitud cultural, es obvio que la relación que acabamos de estudiar entre la conducta moral y los tipos de música y danza, acabaría, por censurar esas artes. Es, incluso, más obvio que la literatura sería censurable, y desde luego sabemos que es así. Lo que debemos esperar es que la literatura pueda ser aceptable en la medida en que fomenta actitudes correctas ante la vida, y rechazable en la medida en que fomenta el error; y esto es, a grandes trazos, lo que encontramos en *Las Leyes*. La tragedia es permitida; pero los trágicos, como los legisladores, son en sus oficios «imitadores» enemigos de una vida mejor, y no puede permitirse que los trágicos se establezcan en Magnesia, si no someten sus obras a la censura de los magistrados. Pero si se garantiza que sus intenciones son buenas, los trágicos serán aceptados, y presumiblemente todos los demás escritores, por esa misma razón (817).

El Tercer Libro de *La República* parece expresar una versión, quizás un poco más austera, de la misma tesis. Pero en el Libro Décimo de *La República* surge un ataque inesperado a la totalidad de la tragedia y la comedia y todas las demás artes en la medida en que son imitativas. En el Tercer Libro ha habido ya protestas cuando se sugirió que un hombre no puede ser actor y otra cosa a la vez (según el principio de un hombre, un trabajo), a partir de lo cual Sócrates prohíbe que los gobernantes representen papeles de hombres no virtuosos y expresa graves dudas sobre el hecho de actuar, basándose en que a) la imitación es un tipo de trabajo y b) que imitar la depravación no es adecuado para el hombre virtuoso. Sin embargo, parece como si algunos esclavos u otras personas pudieran salir a escena. El temporal que se desata en el Libro Décimo va mucho más lejos.

El ataque hecho en *La República* al arte imitativo parece basarse en un sentido de la noción de «imitación» diferente al que hemos estado considerando (aunque, como ya antes indiqué, no tengo muy claro hasta que punto lo considera diferente Platón). Cantar y danzar eran, en *Las Leyes*, (y presumiblemente también en *La República*) *expresiones naturales* de los sentimientos, saludables en la medida en que la emoción expresada fuera saludable. La imitación, en el sentido en el que se acusa a la tragedia y la pintura, no es materia de *expresión* en términos convencionales, sino de *ilusión* naturalista. Las artes imitativas son una especie de conjura espiritual. Sin embargo, debemos ser un poco precavidos. Como vimos en nuestro análisis de *La República* Platón predispone al jurado en contra de las artes refiriéndose a la ilusión, pero presenta este caso en términos ligeramente diferentes. El problema de la pintura, y, supongo, de la escultura, es que al tratar de hacer algo que se *parezca* a otra cosa, se apela a la peor parte de la mente y se da importancia a lo que deberíamos reprimir, es decir, a nuestra tendencia a ocuparnos de las apariencias de la

naturaleza (siendo apreciada la armonía sólo por aquellos que *piensan* acerca de cómo actúa). Glaucón imagina que esto mismo se aplica a la poesía, pero Sócrates le hace meditar sobre ello y finalmente se decide no que los males de la tragedia se deban al elemento de ilusión, sino que son debidos al hecho de que las descripciones del comportamiento decente carecen de valor dramático. Teóricamente puede haber tragedias (o comedias) que no merezcan la crítica de Sócrates, pero serían aburridas. Por esta razón la poesía dramática ha de desaparecer.

Es posible que Platón tuviera en mente principalmente el desarrollo del arte en su época, que estaba lejos de representar, con formas más o menos estilizadas, actitudes nobles (recuérdese el Auriga de Delfos) ante el naturalismo. Al menos ocurre así en la escultura, y se habla también, aunque muy veladamente, del desarrollo del drama desde Esquilo a Eurípides. Quizás Platón creía que ésta era una transformación errónea de la expresión en representación, y que, como los artistas y críticos daban cada vez más valor a las artimañas de la representación, cada vez daban menos importancia al mérito de lo que se representaba. Quizás lo que más le interesa es deplorar este desarrollo, y esto le lleva en *La República* a un ataque general al arte imitativo, en el que, al menos en el caso de la poesía, dice que le gustaría estar equivocado.

De todas formas, el ataque al arte imitativo como tal parece no repetirse en ninguna otra ocasión. En otros lugares Platón dice dos cosas acerca de las artes que parecen, quizás, irrespetuosas, pero que sin duda no son igualmente condenables. Considera a la poesía como una forma de irracionalidad o locura, y considera, que muchas de las artes no son más que juegos o diversiones. Así, en la *Apología* (21-2), *Menón* (99) y en *Ion* (probablemente uno de los primeros diálogos de Platón) Sócrates insiste en que los poetas no entienden las cosas sobre las que escriben, y deben escribir influidos por alguna inspiración divina o en un estado de locura. Sin duda con esto, en parte, lo que intenta es señalar la opinión negativa de que no debemos esperar de los poetas un consejo correcto acerca de la vida; y puede explicarse diciendo, como se hace en *La República* 598-9, que la única habilidad del poeta es imitar la apariencias. Pero ya hemos visto que en el *Fedro* y en *El Banquete* este tema puede considerarse desde otro punto de vista. La inspiración del poeta es una forma de locura divina mediante la cual somos liberados de los intereses mercenarios por los objetos particulares y encaminados a la filosofía.

De nuevo, cuando Platón habla en *Las Leyes* acerca de la música y la danza (y por lo tanto de la poesía que va unida a ellas) considerándolas un «juego», su propósito no es despectivo. Hay un párrafo importante, y frecuentemente citado, (*Las Leyes*, 803-4) en el que dice que la única cosa importante de la humanidad es que somos los juguetes de los dioses, y por lo tanto lo único que realmente importa es que debemos jugar correctamente para que ellos nos vean. En actividades como la guerra no hay ni juego ni cultura, actividad a la cual se nos obliga a dar importancia,

y esto es desastroso y nos lleva a una escala de valores errónea. En otras palabras, las actividades culturales son tan importantes, que tiene mucha importancia que las llevemos a cabo correctamente. De esta manera son subordinadas al control de la filosofía, pero continúan teniendo un gran valor.

Por lo tanto, cuando Platón dice de los poetas que están inspirados, no se refiere a que son utilizados por los dioses para revelar verdades acerca de la vida que de otra forma no podrían ser conocidas. Se refiere, creo, a que el poeta tiene la capacidad de crear algo que deleita y que puede tener una gran importancia en la vida. Este deleite es peligroso porque puede hacer que creamos a ciegas en una falsedad; pero si la poesía es vigilada por la filosofía, puede tener una gran importancia para el espíritu «loco» o no mercenario. Puede parecer que la opinión de Platón de que la poesía puede convertirse en inofensiva disminuye (como en *La República*) y aumenta de importancia (como en *El Banquete*). Esto puede representar su propia lucha interna. Hay una importante tradición según la cual escribía poesía (hay algunos epígramas que se le atribuyen en la Antología griega, aunque no puede probarse que sea verdad); y el autor de las páginas finales del *Fedón*, del *Banquete* y de algunas partes de *Fedro* puede incluirse entre los más grandes poetas prosistas.

Hay, pues, en las distintas formas de arte, tres contribuciones que pueden ser hechas por los artistas en pro de una forma de vida correcta. En primer lugar, la literatura puede representar la verdad de los hechos humanos y divinos de forma aceptable para los niños y para las personas no educadas. En segundo lugar, puesto que son expresiones de un tipo de armonía correcto, todas las obras de arte pueden ayudar a la reconstrucción de nuestra propia armonía interna. En tercer lugar la poesía y las otras artes relacionadas con ella pueden expresar y, supongo, hacer patente, parte del espíritu antimercenario de la «locura divina». Para hacer estas contribuciones, las artes han de estar vigiladas. Creo que probablemente sea cierto decir que en los primeros diálogos, Platón es más consciente de la dificultad que supone vigilar a los artistas, y por lo tanto, es más agresivo con el arte, y que en los últimos diálogos es más consciente de la contribución que el arte debe hacer.

Retórica

(En esta sección usaré las palabras «oratoria» y «oradores» para referirme al hecho de hacer o a quienes hacen discursos convincentes, y las palabras «retórica» y «retóricos» para referirme a la teoría, y a quienes la enseñan, sobre cómo hacer discursos convincentes.)

Como puede imaginarse, Platón tenía una gran práctica en la oratoria y la retórica. Se había reconocido ya antes que la oratoria era una poderosa palanca en las asambleas democráticas; pero es una palanca

que debe utilizar, como punto de apoyo, la escala de valores existentes en la asamblea, y por esta razón excitaba las críticas de Platón. Entre los primeros sofistas, Gorgias se dedicó a enseñar retórica e Isócrates, en la época de Platón, dirigió una institución dedicada a la educación en Atenas que era rival (basándonos en los mejores testimonios) de la Academia, y en la que se enseñaba principalmente retórica. Está claro que Platón opinaba que los profesores especializados en retórica ejercían una mala influencia; al enseñar la habilidad en la oratoria sin dar al mismo tiempo una enseñanza explícita acerca del uso que debe hacerse de esta habilidad, fomentaban que el alumno se concentrara en los medios y que olvidara los fines. En sus primeros años Platón creía sin duda que la retórica no era una ciencia, aunque, quizás influenciado por Isócrates, admitió que en un principio lo era. (Sugiero que *Fedro* estaba destinado a aludir, entre otras cosas, esto: Igual que hay un tipo de amor bueno y malo, y es a causa de esta distinción por lo que Sócrates, en el diálogo, ha atacado al amor en su primer discurso, así también hay un tipo de retórica buena y otra mala, y basándose en esta distinción Platón ha atacado la retórica en los anteriores diálogos. De hecho, *Fedro* desagravia a Isócrates por los ataques a Gorgias y otros.)

Platón hiere de pasada a los oradores con la parte más áspera de su lengua en varias ocasiones, pero *Gorgias* y *Fedro* son las dos principales discusiones. De estas obras, probablemente *Gorgias* es una de las primeras y *Fedro* bastante posterior.

El *Gorgias* trata respetuosamente al propio Gorgias. Arguye que su ciencia es sólo una astucia; pero reserva su ira a una actitud mental —la creencia de que el poder político es un fin digno de ser perseguido— que considera la consecuencia no pretendida de sus enseñanzas. El peligro de la oratoria es que la gente que tiene ese don imagina que puede hacer todo lo que desee hacer, mientras que en realidad sólo pueden hacer lo que imaginan hacer; y lo que imaginan hacer está determinado no por su deseo humano de felicidad, sino por las normas del populacho a quien tienen que adular. Esto da pie a que Sócrates dé un cierto número de opiniones que no nos interesan por el momento.

Su argumentación acerca de la oratoria es a grandes rasgos la siguiente: a) El placer no es co-extensivo con lo que vale la pena hacer (*agazón*). Para elegir qué es lo que merece la pena hacer se requieren conocimientos (*tejnê*). Basándose en esto, Sócrates distingue entre ramas del conocimiento, que aspiran a lo que es digno de hacerse y técnicas del placer, que buscan el placer. Puesto que una técnica del placer no está, por definición, interesada por el valor real de su objetivo, no puede dar razón (*aitia*) de lo que hace, no puede explicar su conducta (*logon didonai*). Siendo así, las técnicas del placer o «adulaciones» no merecen ser consideradas ramas del conocimiento; dependen de la experiencia y de la habilidad. b) Puesto que la retórica que Gorgias enseña no implica una enseñanza de qué es lo que es digno de hacerse, la retórica debe

ser una técnica del placer y no una ciencia; los oradores están al mismo nivel que los pasteleros, personas que tienen la capacidad de dar placer sin saber cuanto daño puede a veces traer ello consigo. El orador convence a sus oyentes a través de la fuerza de sus palabras y no mediante el razonamiento; y, puesto que no puede «dar cuenta» de sus acciones, no puede decirse que haga esto con su ciencia, sino gracias a su experiencia y habilidad. c) Esto se aplica a prácticamente todos los oradores. Se aplica a los poetas trágicos —una especie de oradores, dedicados a agradar a su audiencia y no a corregirla; se aplica a casi todos los que hablan en asambleas democráticas. El orador científico hablará teniendo como referencia una finalidad, y su discurso será ordenado y meditado. El orden espiritual es la justicia y el autocontrol; por lo tanto, éstas son las cualidades que un orador científico debe pretender producir entre sus oyentes. (La sección a) de esta argumentación puede encontrarse en 497-501, la b) en 454-65, y la c) en 501-5).

En esta argumentación hay claramente varias cosas erróneas; quizás la más importante puede ser expuesta así: Demos por válido que el hombre que tiene la habilidad de convencer, pero que no puede explicar que es lo que pretende, carece de conocimiento. Pero de esto se sigue que el hombre que exponga sus fines, y por lo tanto quiera implantar virtudes morales entre sus oyentes, pueda convencerlos. Todo el arte de construir discursos efectivos no puede ser descartado como una simple habilidad sólo porque no traiga consigo necesariamente un conocimiento de los fines.

Parménides regaña al joven Sócrates por negar al barro y al pelo (presumiblemente porque son cosas tan modestas) el estatus de ser un universal (*Parménides 130*) y el Extranjero de Elea en *El Político* (266) insiste igualmente en que la filosofía no hace distinciones entre categorías. De hecho, es característico en la última obra de Platón, el que se dé cuenta de que puede haber estudios científicos serios de cosas cuyo valor en la vida humana es escaso; y es bastante consecuente con su última forma de pensar que en *Fedro* tome en serio la retórica. Desde luego no varía en sus críticas al orador irresponsable, pero se da cuenta de que lo que Isócrates enseña es una auténtica asignatura, aunque, desde luego, es mal utilizada por quienes la llevan a la práctica.

La estructura del *Fedro* es compleja. Comienza con tres series de discursos. El primero, hecho por Lisias, ataca la pasión sexual; el segundo lo hace Sócrates, y el tema es el mismo; el tercero, que ya antes citamos, es también de Sócrates y es su retractación y elogio al amor. Acabados los discursos, Sócrates y Fedro discuten sobre si un orador necesita conocer la verdad de las materias acerca de las cuales habla, o si es suficiente que sepa qué es lo que la gente cree; la retórica es la ciencia (¿o habilidad?) de la persuasión, y la persuasión depende de las opiniones, no de la verdad. Sócrates contesta a esto que si se quiere embaucar a

otras personas, pero no a uno mismo, se debe saber que parecidos hay en la realidad; una disertación convincente evoluciona a pasos pequeños —tratando a A como si fuera B, cuando A se parece auténticamente a B; y por lo tanto un disertador convincente debe conocer las naturalezas de las cosas, o será embaucado por él mismo. (Es esta una opinión antigua, expuesta, por ejemplo, en el *Hipias Menor* y en *La República* 334 a, según la cual se necesita tanta habilidad para estar seguro de hacer una cosa mala como la que se necesita para estar seguro de hacer una buena). Sócrates ilustra esta opinión con sus dos discursos acerca del amor. De la tesis de que el amor es una forma de locura ha extraído primero la conclusión de que los romances son peligrosos, y en segundo lugar que son un medio de salvación. La razón es, desde luego, que hay dos tipos de locura, y dos cosas diferentes a las que se llama «amor», y que tienen un valor muy distinto. Pero un orador como Lisias (creo que ésta es su opinión), que no está interesado en la auténtica naturaleza de las cosas, no entenderá esta diferencia y no podrá manipular con esta distinción tal y como Sócrates lo hace; será tan apropiado como su audiencia para ser embaucado.

Tanto para decir la verdad como para engañar, el orador debe ser capaz de discriminar. Debe en primer lugar diferenciar la clase de expresiones que son ambiguas[5] (en el sentido según el cual «justo» o «bueno» son ambiguos y plata o hierro no), y dentro de la clase de las expresiones ambiguas debe determinar el significado de cada una. De hecho el orador, honesto o deshonesto, debe ser un filósofo (*dialektikos*), pues debe saber de dónde proceden los parecidos y las diferencias entre las cosas, lo cual significa saber qué propiedades universales hay (*Fedro* 260-6. Yo he ordenado un poco la argumentación, y espero haberlo hecho bien).

En primer lugar, pues, el orador debe ser un filósofo; ¿hay algo más, a nivel científico, que él deba saber? Los libros, aparentemente, tenían muchas fórmulas para producir distintos tipos de dicción, pero Sócrates dice que esto enriquece a la retórica, lo mismo que saber cómo escribir discursos patéticos o cómicos enriquece a un trágico. El arte en cada caso consiste en saber cómo poner todo junto y lograr un conjunto satisfactorio. Todas estas cosas no son más que meros preliminares de la retórica.

La oratoria actúa sobre personalidades humanas, y por lo tanto la retórica científica necesita conocer la naturaleza de la personalidad, lo cual supone conocer la naturaleza del universo. El retórico debe ser un psicólogo y también un crítico literario. Debe distinguir los distintos tipos de personalidad, y los distintos tipos de discurso, conocer en que contextos personas del tipo A son persuadidas por un discurso del tipo X, etcétera; también debe, desde luego, conocer su objetivo, es decir, saber como lograr buenos resultados mediante la persuasión (270 b 8).

De hecho Platón aún se niega, como en *Gorgias*, a llamar científico a algo que sea un cuerpo de conocimiento aislado, que no implique el conocimiento de los fines. Sin embargo, ahora se da cuenta de que si un hombre va a ser orador, hay una gran cantidad de cosas que debe saber. La Retórica depende todavía de la filosofía; se presenta como una rama de la filosofía, pues el retórico necesita comprender el universo, y en particular la naturaleza humana; y su técnica para hacerlo es la técnica filosófica de la discriminación. La Retórica no es una asignatura aislada, tal y como creía Isócrates, pero es una asignatura.

Una vez dicho todo esto, Platón concluye su participación en la discusión separando el estudio de la retórica de la ambición política (273-4). La única justificación para este laborioso estudio es que debemos agradar a los dioses. En otras palabras, la auténtica retórica no tiene necesariamente que enseñar al hombre como hablar convincentemente; su justificación es su verdad.

Educación

Escribir Utopías es la ventaja que le queda al escritor para exponer sus principios acerca de temas concretos; pero tiene también serias desventajas. Cuando uno se permite imaginar una comunidad correctamente constituida, puede suponerse que cualquier cosa puede tomar parte en su creación. Platón nunca habla de la educación excepto cuando se refiere a ella en sus Utopías, y de esto puede deducirse qué es lo que recomendaría en circunstancias normales con respecto a la educación. También en *Las Leyes* como en *La República*, la educación está, como hemos visto, en manos del estado, y es un instrumento ideológico. El vigilante de la educación, en *Las Leyes* es un funcionario extremadamente importante, un Ministro de Educación y Ciencia, como llamamos a esas personas, en una posición política sólida, y con control completo sobre toda la instrucción. Obviamente Platón no habría admitido una organización así en Atenas. Horroriza pensar cuando nos damos cuenta de que la experiencia de Platón se extendía a dos soberanías griegas, hasta que punto está dispuesto, en *Las Leyes*, a tomar en consideración la suposición de una comunidad correctamente construida en cada uno de sus detalles, tan correctamente constituida que el material cultural usado en educación —música, danza, y la poesía que traen consigo— puede ser fijado y determinado, de una vez por todas, en sus líneas generales después, quizás, de un período de diez años de experimentación (799; cp. 772). Desde luego es sólo en una Utopía donde propone que se lleve a cabo esto; pero suponer que incluso una Utopía puede prescindir de todo cambio o desarrollo es estar enormemente ciego ante la diversidad de la naturaleza humana. Hay un limitado poder de innovación encomendado al Consejo Nocturno; pero da la impresión de que no se espera

utilizarlo mucho, y menos en el campo de la cultura (952). No hay ningún ejemplo más claro de la propensión de los filósofos con inclinaciones matemáticas a «seguir la argumentación» hasta el absurdo, que la solemne afirmación (797) de que un niño que es un innovador en el juego será un revolucionario en su madurez; y que esto es algo funesto. Es una pena que Platón nunca distinguiera entre dos cosas bastante diferentes. Como en contra de la opinión ultraliberal, según la cual la función del educador es simplemente dejar cosas al alcance de un niño de forma que pueda elegir la que quiera, y que se desarrolle como quiera, es posible mantener que los adultos conocen más la vida que los niños, y los adultos que meditan más que los que no lo hacen, y que por lo tanto el educador tiene la responsabilidad de vigilar que el niño se desenvuelva de la forma correcta. Es una opinión totalmente diferente, y muy ciega, suponer que «en la forma correcta» es un molde único y estrechamente determinado. La vida en Magnesia habría sido asfixiante debido a la falta de variedad.

Esta confusión de Platón es la más desafortunada pues, cuando puede olvidar su obsesión por la rectitud cultural, sus ideas acerca de la educación son interesantes y humanas. Las principales fuentes de textos acerca de la educación de los niños, aparte de *La República*, son *Las Leyes* Libro I 643-4, Libro 2 652-5, y en el Séptimo Libro. Los siguientes puntos son los más importantes: 1) En ambos diálogos se considera a la educación de la juventud como un tipo de condicionamiento, y en particular el alumno ha de ser inducido a que le produzcan placer las cosas correctas (*Leyes* 653). Para lograr este fin, la educación debe darse, en lo posible, a través del juego. 2) En *Las Leyes* la educación debe ser obligatoria para todos los niños y niñas hasta los dieciséis años. 3) El plan de estudios incluye las asignaturas usuales culturales y gimnásticas, pero más intensamente que lo usual. Se estipula un conocimiento bastante avanzado de matemáticas y astronomía, y todo esto debe ser proporcionado por escuelas regulares, con una plantilla a sueldo, y por lo tanto no serán ciudadanos. Esta es la primera propuesta de una educación secundaria organizada.

Lo que Platón dice acerca de la posterior enseñanza de las matemáticas y la filosofía a gobernantes potenciales, no lo consideraremos aquí. Sin embargo, hay algo que debemos señalar aquí, y es la pequeña parte tomada en su concepción de la educación superior por la noción del aumento de las facultades mentales del alumno. Aunque señala (*República* 526) que la aritmética agudiza el ingenio, en contra de esto está la doctrina de *La República* 518 según la cual el poder del pensamiento (llamado significativamente «vista» mental) es siempre el mismo y todo lo que un educador puede hacer es dirigirlo hacia la dirección correcta —lo que quiere decir, en el contexto, dirigirla de particulares y de inducciones hechas a partir de ellos, a propiedades universales.

Educación: El Menón

Como base para las teorías de Platón acerca de la educación más avanzada hay una opinión que se expresa en el Menón[6]. La esencia de esta opinión, para nuestros propósitos, es que siempre y en todas las etapas de nuestro desarrollo, poseemos una comprensión implícita de todo lo que alguna vez llegaremos a comprender. Pero es muy probable que tengamos confusas las cosas que comprendemos implícitamente. Por lo tanto, la función del educador es hacer preguntas, y preguntar en el orden correcto, es decir, en un orden que capacite al alumno a encajar las respuestas con las preguntas, de forma que al final posea una explicación coherente del tema a discusión. Así, el esclavo del *Menón* es inducido por Sócrates a probar un teorema geométrico. El esclavo da todos los pasos de la prueba; la función de Sócrates es la de evitar que se confunda haciéndole prestar atención, mediante preguntas, a los rasgos significativos del problema en orden coherente. Todo lo que es inteligible es, piensa Platón, una vez que lo hemos visto, obvio. Por lo tanto, cuando no comprendemos, es porque no vemos lo que tenemos ante nuestros ojos; y el trabajo del profesor es hacernos prestar atención a ello. Por lo tanto, mientras que la educación elemental es un proceso de condicionamiento mediante el cual el profesor inculca las reglas de conducta correcta a un alumno pasivo, la educación superior, según la opinión de Platón, debe sobre todo estimular la actividad del alumno, siendo trazada la línea entre la educación elemental y la superior en un punto más allá del cual es importante que el alumno *comprenda*.

En estos dos últimos capítulos hemos considerado las opiniones de Platón acerca de muchas cuestiones prácticas, y hemos hecho serias, y espero que mortales, críticas a muchas de ellas. Puede dar la impresión de que sus opiniones acerca de estos temas carecen de valor, y que el único resultado de su intento de aplicar el método filosófico a los sucesos prácticos es que ha aumentado el error. Para corregir esa impresión, miremos por un momento las cosas desde un punto de vista más histórico. Tenemos buenas razones para creer que Platón estaba equivocado acerca de la política, del arte, de la educación, pero esto es así porque podemos volver la vista atrás tras un largo período de vida civilizada. Pero los griegos estaban inventando la civilización, y por lo tanto no tenían experiencia de ella. Platón fue uno de los primeros griegos que se preguntó de qué depende la civilización, cómo puede ser preservada. ¿Dónde podría buscar respuestas? No en los políticos contemporáneos, por creer que eran capaces más bien de destrozar la civilización mediante sus pequeñas querellas, que de saber como preservarla; no en la experiencia histórica, pues no había la suficiente; en algunas partes utiliza la historia de Atenas, Esparta o Persia para guiar sus juicios; pero puesto que tiene poca historia para comparar, no puede saber cuales son los

elementos significativos entre todos los que posee. Está obligado a confiar en el análisis filosófico para aclarar sus preguntas, y tiene sólo las probabilidades generales de la naturaleza humana para responderlas; pero esto último, en la ausencia de una reserva ordenada de ejemplos históricos, es un oráculo peligroso. La grandeza de Platón, por lo tanto, como pensador de temas prácticos no se basa en la cantidad de respuestas que dio y que continúan siendo correctas a la luz de una larga experiencia, sino en la cantidad de preguntas que hizo con precisión. Dio a estos problemas una forma dentro de la cual aún pueden ser discutidos. Continúa siendo el crítico más mordaz de las posturas liberales, y le sería muy beneficioso a cualquier liberal complaciente darse cuenta de la enorme fuerza de los razonamientos de Platón.

[1] Platón de hecho lo dice con distinto orden: es decir que la preñez espiritual hace que el hombre busque un objeto bello en el que procrearse (209 b 2).
[2] «Emancipación divina de todas las reglas convencionales» (*Fedro* 265 a 10).
[3] Debo recordar que en *La República* la belleza era el ejemplo escogido para ilustrar la tesis de que no podemos conseguir nuestras ideas de las propiedades universales mediante la inducción a partir de sus ejemplos.
[4] Véase *Crátilo* 434 donde hay una muestra de un similar uso equivocado de la palabra «imitación».
[5] Me disculpo por este uso del adjetivo «ambiguo». Lo uso por brevedad.
[6] *Menón* 81-6.

Capítulo 6

ETICA

1. INTRODUCCION

En este capítulo vamos a estudiar la contribución de Platón a los principales problemas de la filosofía moral, el principal de los cuales es, para él, la pregunta: «¿Qué es el bien?[1]».

Según muchos filósofos modernos, una pregunta así puede entenderse de dos maneras. Puede ser una petición para que se describa la vida buena, o puede ser una demanda de una explicación de cómo actúan expresiones evaluativas como «bueno». Si es un filósofo quien hace la pregunta, debe ser lo segundo; pues describir la concepción de una vida buena es hacer una confesión de fe, y los filósofos como tales no tienen más capacidad que los demás para tener fe. Les está destinado a los predicadores, poetas, y novelistas decir como debemos vivir y a los filósofos decir que tipo de declaración se ha hecho, y por lo tanto, que tipos de razonamientos son apropiados para hacer declaraciones como ésas. El arma profesional del filósofo es el análisis, no la visión interna de las cosas.

Yo no deseo discutir esta doctrina, pero debe decirse que Platón no entendió la pregunta «¿Qué es el bien?» de ninguna de estas dos maneras. Para él, creo, era una pregunta socrática típica. Es decir, una respuesta satisfactoria a ella no sería ni una visión profunda de la vida ni un plano preciso de las relaciones lógicas de los conceptos morales, sino una descripción analítica del bien, a la luz de la cual todas las cosas ciertas acerca de éste puedan ser *entendidas*. Todo el mundo se ha dado cuenta de que hay hombres buenos y malos, de que el bien nos atrae, de que el estado debe mantenerlo; pero gran parte de nosotros no comprende, en el sentido socrático de la palabra, estas afirmaciones, y a causa de que no las comprendemos, algunos de nosotros llegamos a pensar que son viejos cuentos de comadres. Si estas afirmaciones son ciertas, deben poder ser entendidas y demostradas mediante un análisis del bien; pues, si y sólo si se sabe lo que es una cosa, se ve entonces por qué las distintas cosas que son ciertas acerca de ella son ciertas, y esto no es una tarea impropia para un filósofo, pues ofrece un amplio campo de acción para el análisis, en los distintos sentidos de la palabra. El bien ha de ser «analizado» de tal

forma que la diferencia entre unos hombres y otros que la palabra indica, ha de verse detalladamente y no sólo intuirse vagamente. También varias expresiones como «placer» o «valentía», que surgen en conversaciones acerca de este tema, tendrán que ser «analizadas» en el sentido de que sus diferentes significados puedan ser diferenciados. Igualmente los conceptos contrarios tendrán que ser «analizados» para evitar que tengan un aspecto plausible debido a su ambigüedad.

Pero aunque esta tarea necesita del análisis, y por tanto beneficia al filósofo, Platón nunca consideró que discusiones como éstas sean académicas. Sus análisis de las nociones morales tienen la tendencia, desconcertante e inexplicable para algunos lectores, de sacar conclusiones prácticas. Consejos acerca de cómo vivir surgen de reflexiones acerca de la naturaleza del placer, y esto parece muy extraño. Es menos extraño si recordamos que al discutir acerca del bien, Platón considera que está discutiendo algo que es nuestro común objetivo, excepto en la medida en que nuestra confusión intelectual nos lo impida. Cada acción clasificadora, por lo tanto, tiene corolarios prácticos.

La Etica pues, tal y como veremos al discutir en este capítulo la contribución de Platón a ella, no es ni una simple forma de predicación, ni un simple escrutinio lógico de las formas de ciertas argumentaciones. Es no sólo práctica en las conclusiones, sino también analítica en su método, y aquellos que sepan que razonamientos así no pueden contener más que sofistería y falacias, pueden evitarse la molestia de leer este capítulo.

Parece que Sócrates solía mantener ciertas paradojas acerca de la ética. Acostumbraba a decir, en particular, que la virtud es una sola cosa, y no un conjunto de «virtudes»; que virtud es conocimiento (o una cierta rama del conocimiento); y que nadie que actúa con maldad lo hace deliberadamente. Debemos intentar ver cual podría haber sido su propósito.

En primer lugar debemos dar una explicación acerca de la propia palabra *aretê*, para la cual he intentado encontrar en otras partes equivalentes menos arcaicos como «excelencia» o «bien», pero que he traducido por «virtud». *Aretê* es algo mucho más general que el bien moral. Es, quizás, la condición para que algo sea aceptable; es, pues, como la eficacia en el caso de las herramientas; como la valentía en el caso de los perros o los soldados; como la lealtad, aptitud, o autoridad en el caso de los políticos; como el bien moral en el caso de hombres justos.

Bien moral, sí; pero bien moral de un cierto tipo. En la medida en que una palabra que puede significar la rigidez de una palanca es el concepto central del pensamiento griego ordinario acerca de la moral, se sigue que el bien humano estaba concebido de una cierta forma. Teóricamente, si *aretê*, significa la condición para que algo sea aceptable, cualquier condición humana que se considere aceptable o beneficiosa, tanto para el propio hombre como para aquéllos que tienen que tratar

con él, puede ser llamada *aretê*. Pero en la práctica, si se está acostumbrado a usar la misma palabra para referirse a la agudeza de las espadas y a la malicia de los perros guardianes, se tenderá a usarla para referirse a cualidades morales que son obviamente eficientes para fomentar los intereses del que la lleva a la práctica y de sus amigos. *Aretê*, por lo tanto, trae consigo una connotación (más o menos clara) de las virtudes obviamente útiles, y quienes la utilizan son propensos a ser un poco insensibles ante el valor de otras cualidades[2].

De hecho el aspecto de la moral griega parece haber sido un tanto convencional, en el sentido en que lo que era admirado era, en general, un cierto patrón convencional del comportamiento socialmente útil. Igual para los escolares que para los atenienses; había un código no escrito del comportamiento decente, y aquéllos que lo transgredían no eran bien considerados. Había quizás dos factores principales que determinaban el código, que eran puestos de relieve mediante dos adjetivos elogiosos: *Kalos* y *agazós*. (La combinación de estos dos adjetivos significa exactamente ese concepto pedante que a menudo expresa la palabra inglesa «gentleman»). La palabra *kalos* significa «bello» y otras cosas de ese tipo, pero es también el principal adjetivo para alabar una moral que se distingue (en nuestro sentido de la palabra «moral»). Expresa admiración, y creo que es correcto decir que la conducta que excita la admiración por su perfección o valentía, o cualquier otra propiedad aconsejable, puede dar derecho a un hombre a que se le llame *kalos*. *Agazos* es una noción más utilitaria. El *agazos* es el hombre que nos gustaría tener a nuestro lado, el hombre que ennoblece su propia causa y la de sus amigos (de hecho un hombre de *aretê*). El *kaloskagazos*, por lo tanto (la combinación de los dos), es el hombre a quien se admira, cabeza de familia, capitán de cricket, valiente, cortés, y perfecto en todo lo que hace; y también el hombre que es considerado útil para la comunidad y el destinado a que le vaya bien en la vida.

No estaría bien decir que esto constituye el aspecto ético que ofrecían los contemporáneos de Sócrates. Los trágicos sabían que la vida no consistía sólo en mirar las cosas a través de su cristal, y los artesanos estaban probablemente menos impresionados por la *kalokagazia* de lo que imaginaban sus superiores. Pero Platón se negó, en la práctica, y en principio, a conocer la moralidad a partir de alguna de estas fuentes, de forma que es bastante correcto decir que ésta es la base en contra de la cual desarrolló su exposición de las paradojas socráticas. En cambio, no es cierto que se oponía totalmente a esta actitud (como Aristóteles, es demasiado benévolo hacia ella según la opinión cristiana), pero no puede aceptarla tal y como estaba establecida. El buen ciudadano de Magnesia[3] puede ser parecido al *kaloskagazos* ateniense en su comportamiento y apariencia, pero en su comprensión del código moral y en sus motivaciones debía ser muy distinto; y Sócrates, como auténtico santo platónico, es aún más diferente tanto a nivel de comportamiento como debajo de él.

En la época de Sócrates había muchos abusos basados en la idea de *kalokagazia.* Atenas había evolucionado con rapidez durante el siglo quinto de ser una ciudad campesina a una ciudad comercial e imperial, había sido devastada por una plaga y derrotada en una larga y desastrosa guerra. Nuevos problemas habían surgido, para los cuales no había respuestas previstas de antemano. Conflictos de clases habían roto leyes antiguas y habían transformado la actitud de los hombres ante sus obligaciones. Los sofistas se habían ocupado de transmitir *aretê* en lecturas, y algunos de sus alumnos preferían fórmulas plausibles en vez de la enseñanza tradicional. Nuevas ideas acerca de la naturaleza y orígenes de la sociedad estaban en el aire; ciencia y filosofía habían empezado a debilitar la antigua religión. Sin duda si los antiguos modelos para el buen comportamiento debían mantenerse, debían ser reafirmados sobre bases más resistentes a la crítica, y de forma que fueran más aplicables a nuevas situaciones.

No podemos decir en que medida pensó Sócrates que podía llevar a cabo esto, ni hasta que punto sabía Platón cuales eran las bases que intentó establecer durante sus primeros años, cuando estaba tan ocupado con las paradojas socráticas. Pero hay una cierta postura general que se deduce de las paradojas, y que debemos intentar conocer. Quizás la idea fundamental es que hay un cierto grado absoluto (tal y como lo llamaremos) en el comportamiento moral. Hay un grado relativo al obedecer las reglas del cricket cuando se juega al cricket, en el sentido de que deja de ser cricket si las reglas son pasadas por alto frecuentemente; pero no hay un grado absoluto, pues nadie necesita jugar al cricket. Es posible considerar a la moralidad como un tipo de cricket; es un juego que hemos acordado jugar, y no nos gusta la gente que se niega a jugarlo, aunque desde luego no hay necesidad de hacerlo. En contra de esto las paradojas socráticas afirman que el bien es algo bueno, como la salud es algo bueno. El bien no es únicamente una norma de conducta que se da a nuestro alrededor como conducir por la derecha; es algo que tiene importancia. Pero si el bien es realmente una cosa buena, ¿por qué hay gente malvada? Seguramente toda la gente intenta preservar su salud; si su bien fuese una cosa buena[4] en el mismo sentido, ¿acaso no intentaría todo el mundo ser bueno? Sí, pero la gente también se estropea la salud aunque en un sentido tratan de preservarla; y se la estropean al no saber qué es lo que es realmente la salud, o como pueden preservarla. Supongamos entonces que aquellos que aparentemente no intentan lograr el bien, no saben o están equivocados en como es o como lograrlo. En ese caso la diferencia esencial entre la gente buena y la mala no será una diferencia en sus deseos; ambos desean todas las cosas buenas que puedan lograr. La diferencia esencial es una diferencia en lo que creen. Los hombres malos tienen ideas equivocadas acerca de la vida; como resultado de ello, lo que intentan lograr —su versión del bien— no es una cosa buena, aunque la persiguen creyendo equivocadamente que sí lo es. El bien, por lo tanto, (en el sentido de aquello que diferencia a los hombres buenos de los malos) debe ser una especie de conocimiento o una opinión correcta, que los hombres buenos poseen, y de la que carecen los malvados.

Esto tiene dos consecuencias. En primer lugar, es obvio que algunos hombres son, por ejemplo, valientes, aunque lascivos o codiciosos. Convencionalmente, hombres así pueden considerarse poseedores de una virtud (valentía) pero carentes de otras (justicia o templanza). Pero si vamos a decir que el bien es un conocimiento, no podemos admitir que un hombre así tenga una virtud. No es plausible decir que lo que le pasa es que tiene un poco de conocimiento acerca de la vida, que abarca la conducta ante el peligro, pero que deja a un lado otras partes del conocimiento, pues el conocimiento no puede ser fragmentado de esta forma. Es mucho más razonable decir que tiene un temperamento valiente, una ventaja natural, si es controlada por un sano juicio, en vez de una virtud o un fragmento del bien moral. El bien, pues, se convierte en algo más profundamente asentado en la personalidad que las cualidades del temperamento; Pérez, que por la razón correcta intenta ser valiente, tendrá más valentía que García, para quien el valor es fácil, pero cuyos motivos son malos. El bien es unitario en el sentido de que, una vez diferenciado de las cualidades del temperamento, no está muy alejado de la motivación correcta, y, por lo tanto, si se posee totalmente, se posee en todos los campos, por muy irregular que sea su logro.

La segunda consecuencia es que todo el que actúa equivocadamente lo hace, en un sentido, involuntariamente en el sentido de que en lo que incurre al actuar así es en algo en lo que no incurriría voluntariamente si lo supiera. El pecador, pues, no es un importante personaje que conoce el bien y el mal y es lo suficientemente audaz como para elegir el mal (este hombre, si existe, sería un hombre bueno trastornado); el pecador normal es un pobre tipo atontado. Si un hombre hizo lo que sabía con claridad que era malo, habría tenido que conocer la diferencia entre el bien y el mal, y rechazar el bien sabiendo que es el bien. Pero si hablamos en serio al insistir en que el bien es un bien supremo, esto es, algo que nadie puede hacer pues nadie podrá tener un motivo para hacerlo. La gente, por lo tanto, que hace lo que es malo, debe hacerlo suponiendo que no lo es, y por lo tanto, no pecan deliberadamente (aunque desde luego hacen deliberadamente el acto en cuestión). Surge una dificultad a esta cuestión relacionada con los actos de *akrasia,* es decir, con aquellos casos en donde el hombre hace algo que es totalmente contrario a sus propios principios bajo la influencia del placer, la ira o cualquier otra pasión. Sin embargo, quizás, puede ser en cierto sentido posible hacer que estos casos encajen; debemos decir, por ejemplo, que la pasión hace que cambie temporalmente la mente del hombre.

Así, las paradojas socráticas parecen basarse en dos proposiciones. En

primer lugar, el comportamiento humano tiene una finalidad; lo que la gente hace está determinado por las cosas buenas que cree poder obtener. En segundo lugar, si todo el aparato de la moralidad está justificado, debe haber alguna cosa buena que pueda ser obtenida cuando nos sometemos a sus exigencias; si no la hubiera, la moralidad sería una especie de ritual o etiqueta, algo con lo que podríamos estar de acuerdo en renunciar sin sufrir por ello una pérdida importante. Si se parte de estas dos proposiciones, no se alcanzará necesariamente lo que parece ser la postura socrática; hay otras decisiones que deben hacerse sobre la marcha; pero la posición socrática puede probablemente ser representada como un intento de defender estos dos puntos.

En un momento en el que el código tradicional estaba empezando a derrumbarse, es probable que una gran cantidad de pensadores haya hablado en términos en cierto modo similares, y no creo que haya ninguna razón para suponer que Sócrates era la única persona que dijo esas cosas, y aún menos para suponer que Platón era el único socrático que escribió acerca de ellas. Incluso parece deducirse lo contrario de los primeros diálogos de Platón. Pues en ninguno de ellos se afirman las paradojas socráticas en términos claros; en varias ocasiones, por otra parte, Sócrates es representado suscitando deliberadamente dificultades en contra de ellas, o refiriéndose al hecho de que el punto de vista del oponente puede traer consigo una de esas paradojas, como si esto fuera una objección para el punto de vista en cuestión. Sabemos, desde luego, que va en contra de los principios de Platón dar explicaciones claras de sus opiniones; pero quizás es posible pensar que eso ocurre aquí con más intensidad que en su enigmático método habitual. Pues es bastante probable que las paradojas socráticas fueran más o menos una base común a una cierta cantidad de pensadores de alto nivel, y que el interés de Sócrates y de Platón no era el de repetirlas como slogans sino insistir en que no deben ser mantenidas irreflexivamente.

2. PRIMEROS DIALOGOS

a) *Eutifrón*

Junto con esta exposición de las paradojas socráticas y de la relación de Sócrates y Platón con ellas, estudiaremos ahora como se presentan en los diálogos. El *Eutifrón* se ha mencionado algunas veces en este contexto, aunque quizás no debería haberse hecho. Su tema es la piedad, que a veces, no siempre, se ha incluido en la lista de las «partes de la virtud» (sabiduría, templanza, justicia, valentía, y a veces piedad). Eutifrón se dedica a perseguir a su padre por asesinato, y la opinión común mantendría que es impío actuar en perjuicio del padre. Sin embargo Eutifrón sabe que está mal; es impío perdonar a un asesino, y todo el que

actúa así participa en la corrupción. Sócrates, como uno de los perseguidos por impiedad, pide a Eutifrón una definición de «santidad». La definición dada por Eutifrón ante la petición de Sócrates es: «Conocimiento o comprensión acerca de qué pedir y dar a los dioses» o «Conocimiento de la oración y el sacrificio». Depende, por lo tanto, de: a) saber que necesitamos, y b) saber que es lo que los dioses quieren.

La razón por la que a esta definición se le da la vuelta es lo suficientemente interesante como para justificar una breve disgresión. Una palabra como «santidad» puede referirse a una cualidad como las acciones o cosas santas, o puede referirse a la cualidad común a todos los santos. Puede ser nombre de una «cosa-abstracta» o de una «persona-abstracta». Esta distinción se encuentra en el diálogo, pero *no* explícitamente. Hay dos formas de expresar un nombre abstracto en griego, en primer lugar puede utilizarse un artículo definido con el neutro del adjetivo apropiado («lo santo») y en segundo lugar puede usarse un nombre formado a partir del adjetivo («santidad»). La normal es usar la primera forma para el objeto abstracto y la segunda para persona-abstracta, y esto es lo que se hace en el *Eutifrón*. Sócrates empieza pidiendo una definición para la cosa-abstracta; el tema principal del diálogo es la cualidad que, atribuida a objetos y actos, hace que sean santos. En una ocasión (9e) Eutifrón dice que la cualidad que hay en ellos es que gustan a los dioses. Sócrates entonces le hace decir (10 d 5) que los actos etc. que gustan a los dioses les gustan porque son santos. Pero esos actos no gustan a los dioses porque son agradables-para-los-dioses (más bien son agradables-a-los-dioses porque gustan a los dioses). Pero si con respecto a los mismos actos es a) cierto que gustan a los dioses porque son santos, y b) falso que gustan a los dioses porque son agradables para-los-dioses, entonces ser santo y ser agradable para los dioses no es la misma cosa. Ser agradable para los dioses es algo que le sucede a lo que es santo (un *pazos* de ello, 11 b 8) pero no forma parte de ello (*ousia*).

El propósito de esta argumentación está relacionado con la naturaleza de la definición socrática que requiere, recordemos, una fórmula *analítica*. Puede ser cierto que todas las cosas santas, y sólo estas cosas, gusten a los dioses, pero si su santidad es la base de que gusten a los dioses, no puede darse como definición de santidad que «las cosas santas gustan a los dioses», porque no aclara (como debe hacer una definición socrática) la cosa que se intenta definir. Lo que el razonamiento ha demostrado es que no se puede sustituir «agradable a los dioses» y «santo» en todos los contextos: en concreto, no puede hacerse en «X gusta a los dioses, porque es santo». Debe exponerse esto diciendo que «agradable a los dioses» y «santo» no significan lo mismo. La primera expresión se refiere a la relación entre X y los dioses, la última a la base de esta relación, que es algo que está en la naturaleza intrínseca de X (como estar racionalmente ordenado por ejemplo). A continuación podemos sentirnos tentados a expresar la no-equivalencia de las dos expresiones en términos de

la no-identidad de sus significados —«gustar a los dioses no es lo mismo que ser santo». En este punto debemos señalar un nuevo hecho lingüístico. La expresión que consta de un artículo definido y el adjetivo neutro, que puede usarse como sustantivo abstracto («lo santo» o «ser santo») puede también ser utilizada para significar la clase de cosas a las cuales se aplica el adjetivo («todo lo que es santo»). Por lo tanto, la misma oración griega que significa «ser agradable a los dioses no es lo mismo que ser santo» significa también «la clase de cosas agradables a los dioses no es la misma clase que la clase de las cosas santas». Por lo tanto podemos decir que el propósito de esta argumentación era señalar que decir que lo santo es lo agradable a los dioses es tergiversar las cosas, pero que su efecto es sugerir que es también *falso* decir que todo lo que es santo es agradable a los dioses, y *viceversa*.

Sócrates, entonces, continúa sugiriendo que la santidad (cosa-abstracta) es parte de la justicia; la parte, deciden, relacionada con servir a los dioses. En este punto (13 b 4) introduce Sócrates la otra forma del sustantivo abstracto *(josiotês)* y sugiere que la santidad es servir a los dioses. (Parece como si «santidad» se refiriese a la actividad religiosa más que a lo sacro como cualidad de las cosas, o a la piedad como cualidad de las personas). Después de una discusión acerca de como es posible servir a los dioses, Sócrates hace la sugerencia (14 d 1), que Eutifrón acepta, de que la santidad (aquí debe ser la persona-abstracta) es el conocimiento acerca de como pedir y dar a los dioses. Sócrates, entonces, sugiere que esto implica que podemos beneficiar a los dioses; Eutifrón responde que nosotros no podemos beneficiarles, pero podemos agradarles, y Sócrates infiere de esto que una acción santa debe ser agradable para los dioses (15 b 1). Pero puesto que ya antes se ha decidido que la cualidad abstracta santidad no es idéntica a «ser agradable a los dioses», Sócrates dice que esto nos hace retroceder hasta donde habíamos llegado antes y que debemos investigar de nuevo y desde el principio sobre la santidad, como cosa abstracta. Eutifrón, sin embargo, tiene que irse.

Es evidente que la estructura lógica no es muy clara. Sin embargo, algo parece seguro, y es que la explicación de Eutifrón de la santidad personal es rechazada sólo porque implica una explicación previa inadecuada de la santidad como cosa abstracta. (De hecho no la implica, pues Eutifrón puede siempre ofrecer una descripción de que es lo que debemos dar a los dioses, que sea más informativa que «lo que les agrada»; pero es legítimo que Sócrates, dentro de las reglas de juego del diálogo, asuma que él no dará una descripción así.) Por lo tanto no se pone ninguna objeción a que se defina la santidad personal en términos de conocimiento, siempre que se pueda decir cual es el objeto de conocimiento. Por otra parte, puesto que esta definición es propuesta por Sócrates como explicación de lo que Eutifrón quiere decir, y puesto que Eutifrón no es considerado un gran pensador, no puede decirse que el diálogo abogue por este tipo de definición. De hecho, el diálogo no está fundamentalmente interesado por la santidad personal sino por la santidad como abstracto, y es, por lo tanto, imparcial con respecto a la cuestión de si esta parte de la virtud puede ser considerada un tipo de conocimiento. Sin embargo, debe señalarse que la única explicación ofrecida sobre la santidad personal se hace en términos de conocimiento; no se sugiere que un hombre puede saber que es lo que le gusta a los dioses, y, sin embargo, a causa de un defecto en su temperamento, no acierta a darles eso; lo que diferencia a un hombre santo de otro no-santo es una especie de conocimiento. Es cierto que ésta es la explicación de Eutifrón y que su idea de la religión consiste en seguir los impulsos correctos; pero la crítica que puede hacérsele es simplemente que no sabe cuales son los impulsos correctos. Sócrates no interpretaría la fórmula de Eutifrón de la misma manera que Eutifrón, pero podría decir que la rectitud religiosa consiste en pedir a los dioses lo que es bueno para nosotros y darles lo que les es agradable (especialmente vidas virtuosas), y que por lo tanto la santidad personal es el conocimiento de qué es bueno para nosotros y qué es una vida virtuosa. Desde luego, así es como la paradoja de que las partes de la virtud son idénticas se aplica a la santidad o a la piedad. Sin embargo, esto no puede verse claramente en el diálogo, que, como otros primeros diálogos, se dedica más bien a ilustrar las dificultades de hacer definiciones que a hacer una; la única enseñanza positiva que contiene (es decir, que los dioses son buenos y autosuficientes) es insinuada sobre la marcha.

b) *Cármides*

Hasta aquí nos hemos referido a la piedad. La templanza *(sôfrosinê)* es puesta en tela de juicio en el *Cármides*, un diálogo cuya finalidad es muy difícil de ver. La discrecciónn y la modestia son rechazadas como definición de la templanza, basándose en que no dicen lo mismo, pues la templanza es siempre una cosa buena, mientras que la discreción y la modestia son a veces malas. Se sugiere entonces que la templanza es hacer el trabajo propio de cada uno, afirmación que es considerada oscura, y que es rectificada y transformada en «hacer el bien». Sin embargo esto es rechazado sobre la base de que se puede hacer el bien sin saber que se está haciendo, pero no se puede tener templanza sin saber que se tiene. Se sugiere entonces que la templanza es el autoconocimiento. Pero si es conocimiento de algún tipo, debe tener un objeto. Se proponen como objetos el conocimiento y la ignorancia, de forma que la templanza se convierte en un conocimiento de segundo orden del conocimiento y la ignorancia. Se objeta que esta noción es lógicamente falsa y que, incluso aunque fuese correcta, un conocimiento así no haría ningún bien, mientras que la templanza sí lo hace. Final-

mente se sugiere que la templanza es el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es perjudicial; pero se arguye a esto que un hombre sobrio, en ese caso, no sería capaz de producir ningún buen resultado en virtud de la templanza, y que el conocimiento del bien y del mal no es lo mismo que el conocimiento del conocimiento. Por lo tanto, no saben qué es la templanza.

Hay que señalar aquí varios puntos. Al principio parece que la templanza es una cualidad introspectible, o una inclinación a sentimientos específicos. Puesto que Cármides la posee, debe notarla y debe tener idea de lo que es (159 a.; cp. 160 d). Esto pone a la expresión «templanza» al mismo nivel que «modestia», refiriéndose ambas a una tendencia a unas sensaciones específicas. Sin embargo, en varias ocasiones se dice que la templanza es siempre una cosa elogiable (*kalon*). Si unimos estas dos cosas obtenemos la teoría de que la templanza es una cualidad específica e introspectible que es siempre elogiable. Algunas cualidades, podemos imaginar, carecen, por así decirlo, de discreción y se manifiestan a deshora, mientras que otras, como las virtudes, son siempre oportunas, y se dan sólo cuando se requieren. La explicación es, desde luego, que las expresiones de virtud como la «templanza» no se refieren a cualidades psicológicas (tendencias-sentimiento o tendencias-comportamiento) sino a cuándo deben ocurrir estas cualidades psicológicas; la valentía no es un tipo especial de agresividad, que se da siempre en el momento oportuno, sino el control de las propias tendencias agresivas de forma que sólo se pongan de manifiesto cuando son apropiadas. Por lo tanto la pregunta «¿qué es la templanza»? tal y como Sócrates la entiende, se convierte en «¿qué es lo que es común a todos los hombres que están siempre controlados de forma apropiada, y que explica por qué están siempre apropiadamente controlados?» En *La República* se da una respuesta lógicamente apropiada a esta pregunta: «lo que es común a hombres así es que sus pasiones no disputan la supremacía del elemento racional». No puede decirse que el *Cármides* señale la diferencia lógica entre expresiones del carácter y expresiones de virtud, puesto que nos permite creer en la existencia de rasgos superdiscretos; pero al correlacionar templanza y laudabilidad parece hacerlo. (Debe recordarse que en *La República* no podíamos correlacionar justicia y laudabilidad).

El siguiente punto se refiere a la premeditación. Se señala específicamente (164) que un hombre puede hacer el bien o hacer lo correcto sin saberlo (así un doctor o un artesano puede hacer un buen trabajo sin saber si él u otra persona van a beneficiarse de él); pero que un hombre no puede auto-controlarse sin darse cuenta. Esta es una manera de decir que la conducta virtuosa debe ser premeditada (y su uso de la noción de *conocimiento* más que de *intención* es una forma muy griega de decirlo). Si se unen este punto y el anterior, se establece bastante claramente que el bien moral es cuestión de conducta más que de dotes. Desde luego, esta

es una parte necesaria en la tesis de que el bien es unitario y que depende de un cierto tipo de factor intelectual.

La segunda mitad del diálogo está relacionada con la sugerencia de que el auto-control es auto-conocimiento; interpretada en forma de la extraña doctrina según la cual el auto-conocimiento es el conocimiento del conocimiento. La idea que subyace parece ser la de que toda conducta agresiva e incontrolada es fruto de creer equivocadamente que se sabe lo que no se sabe, y por lo tanto una conducta así no se dará en un hombre que conozca que es el conocimiento, porque en ese caso será capaz de decir qué partes de su mente son conocimiento, y por lo tanto merecen ser utilizadas, y cuales no lo son. Este punto de vista, es expuesto por el tío de Platón, Critias, y Sócrates lo destroza. Su ataque, creo, se basa en esto: Si se puede decir que hay un tipo especial de conocimiento que tiene como objeto el conocimiento, se deberá convertir en un campo de conocimiento distinto de los demás. Aprendiendo un tipo de conocimiento de orden superior no se puede ser competente para juzgar si se conoce un conocimiento X de medicina, sino sólo si se tiene un conocimiento X del conocimiento. El conocimiento acerca del conocimiento, por lo tanto, no llevará a ninguna parte por sí mismo. Critias entonces, retrocede a la postura más general según la cual vivir bien y felizmente es vivir cognosciblemente (173), pero Sócrates pregunta qué es lo que debe saberse, y Critias dice: «El bien y el mal.» Sócrates parece conceder (pero el sentido de la discusión es muy oscuro) que el conocimiento del bien y del mal puede ser beneficioso, pero señala que aún habrá un conocimiento médico que curará; la función del conocimiento del bien y del mal será la de hacer cosas «bien hechas y beneficiosas» (174 c 9). Es decir, si se aisla el conocimiento del bien y del mal, no puede mostrar como curar a un paciente o como construir una casa, sino sólo cuando hacerlo, o si, por ejemplo, es mejor que muera el paciente. Sin embargo, concluye Sócrates, el conocimiento del bien y del mal no es el conocimento del conocimiento, y por lo tanto, si se define el auto-control como esto último, no sabemos qué es el auto-control, e incluso puesto que el conocimiento del bien y del mal es beneficioso, si el auto-control no es eso, no puede ser beneficioso. Pero esto es falso pues es beneficioso.

La razón de que Platón pensara que merece la pena rebatir la extraña idea de que el auto-control es el conocimiento del conocimiento es desconcertante. Después de todo, esto no es lo mismo que el punto de vista plausible según el cual el auto-control es el conocimiento de las propias limitaciones. Quizás la explicación sea histórica; Critias, el oligarca, era la oveja negra tanto en la familia de Platón como del círculo de amigos de Sócrates, y Platón pudo haber querido demostrar que no era un auténtico socrático, sino un filosofastro sabihondo con una predilección por las fórmulas socráticas[5]. Casi al final de la discusión se sueltan dos indirectas con bastante peso; la primera que el auto-control debe ser

buscado en la región del conocimiento del bien y del mal, y la segunda que un conocimiento así no está al mismo nivel que las ramas ordinarias del conocimiento como la medicina o la carpintería, sino que es superior a ellas. Es decir, al conocer el bien y el mal no se sabe *cómo* hacer cosas, sino *en qué contextos* es correcto hacer uso del conocimiento propio o del de otras personas. Ya hemos visto la misma insinuación en la argumentación de Sócrates con Polemarco en *La República* («¿Para qué es bueno el hombre justo?») y la encontraremos de nuevo. Nótese que la sugerencia de que el auto-control está unido al conocimiento del bien y del mal no es idéntica a la descripción del auto-control hecha en *La República*, pero puede compararse con ella. El conocimiento del bien y del mal es el conocimiento de como vivir, y la parte de éste último que es llamada auto-control es el conocimiento de que la razón, que está capacitada para darse cuenta de las cosas imparcialmente, debe gobernar. Sin duda es engañoso sugerir que cuando Platón escribió los primeros diálogos estaba poniendo conscientemente los cimientos de *La República*, pero me parece claro que los primeros diálogos aluden a una postura que, cuando se dedicó a desarrollarla, se convirtió en la postura de *La República*.

c) *Laques*

En *Laques* se vuelve a estudiar la valentía, y es tratada más inteligiblemente que el autocontrol en el *Cármides*. Formalmente el diálogo es una discusión entre Sócrates y los famosos soldados *Laques* y *Nicias* sobre el consejo que le han pedido a este último dos preocupados padres sobre como deben sus hijos ser enseñados a pelear. Hay un punto de interés general incidental en el momento de hacer la pregunta, pues los dos padres, Lisimaco y Melesias, explican que la razón de que tengan que pedir consejo sobre la educación es que sus propios padres, al ser hombres públicos muy ocupados, se despreocuparon de su educación. Esto, sin duda, refleja la postura de muchos atenienses a finales del siglo quinto. En su propia niñez se consideraba que lo que sucedía en la ciudad era una influencia educativa suficiente; una generación después, en un mundo más complicado, expuestos a las enseñanzas de profesores profesionales, aquellos que habían sido abandonados en su educación se dieron cuenta de que los niños necesitan una guía más clara.

La discusión pronto se desvía de la lucha a la valentía. Se le pide a Laques su opinión sobre qué es la valentía. Primero dice que la valentía es mantener la propia dignidad, pero se demuestra que esto no es común a todos los tipos de valentía. Entonces Sócrates aclara que lo que quieren es algo que mantenga con la valentía la misma relación que la que se mantiene entre prisa y «hacer muchas cosas en poco tiempo» (192). Laques sugiere entonces que valentía es perseverancia, pero, puesto que la perseverancia no siempre es elogiable y la valentía sí, lo rectifica

diciendo que es una «perseverancia docta». Sin embargo, a veces es más bravo hacer algo que parece una locura, o que al menos es irrazonable, o más bravo hacer algo en lo que no se es experto o «docto», que hacer algo en lo que sí se es; lo cual hace que parezca más bien como si la valentía fuera una perseverancia loca.

Nicias dice entonces que debían haber dicho el refrán que a menudo ha oído afirmar a Sócrates: que un hombre es bueno en y sólo en aquello en lo que es docto. Puesto que la valentía es elogiable, debe haber algo en lo que los hombres valientes son doctos. Especifica que se trata de las cosas que hay que temer y de aquellas en las que hay que confiar. Sin embargo, estipula que el conocimiento del hombre valiente de las cosas temibles no es el mismo tipo de conocimiento que el que tiene el doctor de la clase de cosas temibles o como el que tienen otros expertos de otras clases de cosas; el doctor sabe lo que es probable que le ocurra a un paciente, pero no si ocurrirá o si es mejor para él vivir o morir. (Hemos visto esta opinión en el *Cármides*.) Nicias admite que según esta descripción ningún animal puede ser llamado bravo; admite que en los animales hay falta de temor o agresividad, pero no valentía. Sin embargo, Sócrates le objeta a Nicias que las cosas temibles son simplemente cosas malas que aún no han sucedido, y que, por lo tanto, el conocimiento de las cosas que hay que temer y de las cosas en las que hay que confiar es simplemente una consecuencia del conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo. Pero cualquier hombre que lo posea, será bueno en todos los campos, pues ya se ha acordado que la valentía es sólo una parte del bien. Por lo tanto, se concluye, ninguno de ellos puede decir qué es la valentía, y por lo tanto, no pueden aconsejar a Lisimaco y a Melesias sobre como implantar valentía en sus hijos.

Hay un cierto número de cosas que hay que señalar. Nótese en primer lugar como se obliga a Nicias a confiar en la fórmula socrática, y como se enreda porque realmente no la comprende. La conclusión es que había una enseñanza socrática primitiva, y que Platón no deseaba vulgarizarla. A ello se debe su espíritu destructivo. En segundo lugar, veáse que donde se equivoca Nicias es obviamente y comparativamente trivial; todos pasan por alto lo que nos parece la mayor equivocación, es decir, cuando se ponen de acuerdo en que si un hombre conoce el bien y el mal (lo cual significa conocer lo que es digno de ser poseído y lo que no) poseerá el bien en todos los campos. Comparado con esto, parece como si estuvieran buscando tres pies al gato cuando desechan la definición de Nicias sobre la valentía, basándose en que no ha distinguido entre la valentía y las otras partes del bien. Sin embargo, debe recordarse que no debió ser fácil hacer esta distinción en la época de Sócrates o Platón, puesto que esto requiere una sofisticada comprensión del lenguaje. En la medida en que la valentía, la templanza y la belleza son consideradas partes del bien igual que Inglaterra, Escocia y el País de Gales son partes de Gran Bretaña, se dificulta la diferenciación

entre la valentía y, por ejemplo, la templanza, sin una frontera arbitraria. ¿Es acaso un ejemplo de valentía o de templanza soportar una larga y dolorosa enfermedad alegremente? Según la primera definición de *Laques*, no se trata de valentía, pero Sócrates puntualiza que sí lo es; no puede negarse que una conducta sea valiente sólo porque no se dé en el campo de batalla. A continuación intentaremos resolver estas dificultades diciendo que llamar a una conducta así valiente es prestar atención a un aspecto de ella y considerarla templanza es prestar atención a otro; o algo así. Sin embargo esto implica una sofisticada doctrina acerca del uso de las palabras. Distinciones así son hechas frecuentemente y casi explícitamente por Aristóteles, y en efecto Platón sigue más o menos estas líneas cuando relaciona entre sí las expresiones de la virtud en *La República;* pero esto es lo suficientemente difícil como para hacerle pensar, no que la definición de Nicias es equivocada, sino que no está bien expresada. (No es cierto, aunque a menudo se dice, que Platón creyera que si dos expresiones no son sinónimas deben representar a cosas distintas, de la misma manera que Inglaterra y Gales son cosas distintas. No creía esto porque no lo había considerado explícitamente. Es capaz de resolver problemas, sin embargo, por métodos que implican una lógica del significado más avanzada, pero no se había dado cuenta de lo conveniente que puede ser una lógica así en una exposición filosófica[6]).

Observamos también en el *Laques* que la distinción entre una virtud como la valentía, que ha de ser premeditada, y un don natural como la falta de miedo, es trazada más fríamente que en el *Cármides*. Se repite también que el conocimiento de la virtud es diferente a un conocimiento técnico, pues este último dice lo que podrá ocurrir, y el primero lo que deberá ocurrir. Debemos, sin embargo, tener cuidado de no suponer, como les gustaría hacer a algunos filósofos modernos, que Platón ha diferenciado entre dos tipos de conocimiento fundamentalmente diferentes, es decir, conocimiento de hecho y conocimiento de valor. Como vimos en *La República*, la virtud depende del conocimiento de los hechos igual que la práctica médica, aunque los hechos en cuestión son hechos acerca de la naturaleza de la personalidad humana.

Finalmente pueden subrayarse dos características lógicas. En primer lugar, encontramos de nuevo la doctrina de que si un hombre no puede dar una fórmula analítica y conmensurada de X, no puede aconsejar acerca de X. En esta ocasión no es particularmente alarmante, porque es precisamente cuando intentamos resolver preguntas como: «¿Acaso luchar enseña a ser valiente?» cuando nos encontramos respondiendo: «Bueno, pero, sea como fuese, ¿qué es la valentía?» En segundo lugar debemos advertir que la primera definición de *Laques* («Es bravo el hombre que mantiene su rango») es rechazada porque excluye ciertos casos de comportamiento valeroso; es decir, se considera una exposición incompleta de lo externo de la valentía. Sin embargo, la definición de Nicias es una descripción de lo interno; no de lo que hace el hombre valeroso, sino de las razones de que lo sea. Por lo tanto, en efecto, hay una transformación de un sentido de «¿qué es lo que es común a todos los ejemplos de valentía?» a otro (de «¿en qué se distinguen?» a «¿qué razón tienen?») y esta transformación no es advertida: puede rechazarse la definición de *Laques* sólo porque no tiene la misma extensión. Muy probablemente hay una teoría implícita de que, puesto que la valentía es una virtud, no será posible encontrar una descripción conmensurada que no lo haga en términos de motivación; pero sin duda es un ejemplo de su incapacidad para darse cuenta de la complejidad de los sustantivos abstractos como la que encontramos también en el *Eutifrón*.

En lo que respecta a la enseñanza ética, el *Laques* nos deja donde estábamos. Da a entender con más firmeza que las demás obras que hemos considerado, que puede encontrarse sentido a las paradojas basadas en que la virtud es única y es materia de conocimiento, pero que no es una materia simple; también reitera que la virtud es objeto de una conducta premeditada, y que lo que un hombre bueno comprende correctamente es muy distinto de lo que comprende correctamente el profesional.

d) *Menón*

Hasta aquí nos hemos dedicado a estudiar los primeros diálogos que ponen en tela de juicio «partes específicas de la virtud». Nos dedicaremos ahora a estudiar un cierto número de diálogos que discuten la virtud en general utilizando las paradojas socráticas, especialmente el *Menón*, *Eutidemo* y *Protágoras*. (De hecho es probable que sean cronológicamente posteriores a los otros.) En primer lugar estudiaremos el *Menón*, posiblemente una obra del período intermedio, y que sin duda es una discusión elaborada y cuidada, si se la compara con las que hemos considerado.

Empieza con la pregunta de si la virtud puede ser enseñada, o es adquirida en la práctica, o si es un don de la naturaleza. Sócrates protesta diciendo que no pueden considerar esto sin decidir primero qué es la virtud. La descripción de la virtud que Menón (un discípulo de Gorgias) da entonces es interesante, pues es una versión agudizada de la actitud griega común. La virtud, dice, consiste en ser capaz de dirigir los asuntos de la ciudad, y, al hacerlo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, y mostrarles que uno no se perjudica. *Aretê*, de hecho, es competencia; o al menos es la *aretê* del hombre, pues la *aretê* del hombre es distinta a la de la mujer (siendo la de ellas la de ser un ama de casa obediente). De hecho, cada edad y cada tipo de ser humano tiene una virtud específica. Sócrates protesta diciendo que si todas esas virtudes específicas son virtudes distintas, deben tener algo en común. Que todos los seres humanos que merecen ser llamados buenos son buenos de la

misma manera puede verse en el hecho de que nada está bien hecho a menos que se haga con justicia y templanza; es decir, hay un solo patrón en todo buen comportamiento, y esto debe ser analizado. Menón, basándose en las nociones sofistas según las cuales es la competencia lo que debe admirarse, sugiere que el factor unitario es la capacidad para gobernar, pero Sócrates objeta que esto no se aplica a niños y esclavos, e, incluso cuando se aplica, es la capacidad para gobernar *con justicia* lo que es el bien. Y la justicia es una virtud, y por lo tanto el análisis de Menón es circular.

¿Pero la justicia es la virtud o una virtud, en el sentido en el que circularidad es *una* forma? Menón, admite la segunda alternativa; hay otras muchas virtudes, como la valentía, la templanza, la sabiduría, la magnificencia, etcétera. (Esta es una enumeración de Menón. Sócrates no admite en ninguna ocasión virtudes como la magnificencia.) De hecho hay aún muchas virtudes, pero en un sentido distinto al de antes (es decir, virtud masculina, virtud femenina, etc.) y el factor que las unifica aún se desconoce (74).

Esta discusión acerca de la unidad de la virtud es importante. Hay dos sentidos en los que puede usarse la fórmula: «La virtud es una.» Puede significar que las virtudes forman una clase, igual que las formas forman una clase, y que por lo tanto hay algo en común entre ellas igual que *ser el límite de un sólido* es algo común a todas las formas. O puede significar que la virtud es literalmente una condición, igual que la viruela es una condición, siendo las distintas virtudes aspectos, fases de ella, o algo así. En el *Protágoras* la «unidad de la virtud» se discute en los últimos términos. La prueba usada para demostrarlo es, por ejemplo, si un hombre puede realmente ser valiente sin poseer templanza. Aquí, sin embargo, Sócrates no está afirmando la «unidad de la virtud» en este paradójico sentido; simplemente está insistiendo en que si las virtudes son todas virtudes, debe haber algo en común entre ellas. Se puntualiza también que la noción de virtud puede ser dividida al menos de dos maneras —según las personas que la posean, y según la división usual en «partes». Puede también decirse que se insinúa que la última división es la más importante, presumiblemente porque es fácil ver que la bondad se puede manifestar de forma diferente en personas de distinta condición social, pero no es fácil ver qué es lo que hay en común y en que se diferencian la bondad y la templanza.

Habiendo recibido de Sócrates dos ejemplos (dados en términos de forma y color) de como «exponer» la propiedad común de una clase, Menón expone la propiedad común de las virtudes con una cita poética: obtener placer de las cosas elogiables (*kala*) y ser capaces (de conseguirlas). De hecho la virtud posee, como componentes, una correcta escala de preferencias, así como competencia. En el siguiente razonamiento Socrátes confunde dos sentidos de la fórmula: «Todos los hombres desean lo que es bueno.» Formalmente interpretado esto significa:

«Todo lo que el hombre desea, considera que le hará bien.» Materialmente interpretado significa: «Todos los hombres desean las cosas que *de hecho* les benefician.» Sócrates confunde estos dos sentidos (es difícil saber si lo hace deliberadamente o no). Pues empieza argumentando que todas las cosas elogiables son buenas (*agaza*, es decir, dignas de ser poseídas. Este es un paso interesante por razones que más tarde consideraremos). Entonces argumenta que nadie puede deliberadamente desear lo que sabe que no merece la pena poseer, y deduce de esto, que todos los hombres desean cosas buenas, y que por lo tanto en la fórmula de Menón: «Virtud es obtener placer de (o desear) cosas elogiables y ser capaz de obtenerlas», el deseo será común a todos los hombres y por lo tanto solo la capacidad podrá distinguir a los hombres buenos de los malos, y por lo tanto esta es la propiedad común a todas las virtudes (78).

El resultado final de esta argumentación es el de trasladar el énfasis del componente de preferencia (donde lo pondría la opinión común) al componente de competencia en el análisis de Menón que consta de dos componentes y que estudia que es lo que diferencia a los hombres buenos (es decir, la virtud). Esto, desde luego, concuerda con las ideas que subyacen: «Virtud es conocimiento» o «ningún hombre hace el mal deliberadamente»; pero lo hace de una manera extraña. Sócrates sabe —lo dice Menón en la argumentación— que algunos hombres desean cosas, como una enorme riqueza, que no merecen la pena y presumiblemente sabe que mediante estos deseos se convierten en hombres malos. Sin embargo, dice que los hombres buenos no difieren de los malos en términos de desear cosas buenas, sino en términos de capacidad de lograrlas. Está claro, observando el hecho de que los hombres malos desean la riqueza y que la riqueza es una cosa mala, mientras que los hombres buenos no la desean, que los hombres buenos y los malos desean cosas diferentes; sólo según la interpretación formal desean las mismas cosas, es decir, las cosas buenas. Se sigue también de ello que parte de la razón de que los hombres malos sean incapaces de adquirir cosas buenas es que desean lo que son, materialmente interpretado, cosas malas; Dionisio podría haber sido *capaz* de continuar siendo un ciudadano ordinario si no hubiera *querido* ser un Tirano. ¿Por qué, entonces, nos preguntamos, Sócrates traslada la atención de la diferencia material del deseo a la unidad formal? ¿Por qué se empeña en decir que todos los hombres desean lo que es bueno, a pesar de que saben que en un sentido no lo desean? La respuesta es que Platón está presuponiendo que hay una marca distintiva en lo que es realmente bueno que consiste en que nos satisfará totalmente, y esto es puesto a la inversa al decir que todos lo deseamos. Para que algo sea objetivamente bueno, bueno para todos los hombres, debe haber a algún nivel unidad de deseo entre todos los hombres, pues habrá sólo una manera según la cual cualquier hombre pueda obtener una satisfacción completa. Las diferencias obvias entre los deseos de los hombres deben, por lo tanto, ...

diferencias de opinión acerca de lo que realmente producirá satisfacción (o al menos debe ser explicado si se da por supuesto que todos deseamos la auténtica satisfacción y no podemos desear algo que creemos incompatible con ella); y estas diferencias de opinión, en términos del presente razonamiento, están relacionadas con las diferencias de capacidad para lograr las cosas buenas. No puedo conseguir mantequilla si supongo equivocadamente que se encuentra en paquetes con un letrero que pone«Margarina».

Sin embargo, nada de esto es expuesto explícitamente, y es difícil discernir hasta que punto lo tenía Platón explícitamente en su mente y en que medida se daba cuenta de que Menón podría defenderse. Sócrates pregunta a continuación cuales son las cosas buenas que se obtienen mediante la virtud, y sugiere la salud y el dinero, a lo cual Menón añade el oro y la plata, y estar en una posición honorable y poderosa. Sin embargo, está claro que no es virtuoso adquirirlas injustamente, de forma que se ha aclarado la virtud en términos de uno de sus componentes: la justicia.

Por lo tanto, hay una duda, y a continuación hay una larga disgresión acerca de cómo es posible salir de dudas. Al final de ésta, Sócrates quiere volver a la pregunta de qué es la virtud, pero Menón dice que preferiría su pregunta inicial acerca de si puede ser enseñada (86). Sócrates se horroriza ante la idea de considerar cualquier pregunta acerca de algo cuya naturaleza esencial no haya sido aclarada, pero está de acuerdo en considerarlo hipotéticamente. Para poder ser enseñada, están todos de acuerdo en afirmar, la virtud tiene que ser un tipo de conocimiento, de forma que si y sólo si la virtud es un conocimiento, podrá ser enseñada.

Pero, ¿acaso es correcta la prótasis de que la virtud es un cierto tipo de conocimiento? La hipótesis de que la virtud es una cosa buena puede ser considerada digna de confianza[7]; por lo tanto la pregunta es si hay algo que es bueno sin conocimiento. Todas las cosas potencialmente beneficiosas tienen capacidad de perjudicar si no están supervisadas por la sabiduría, tanto si son cosas «materiales» como la fortaleza, como si son cualidades espirituales como la audacia. Por lo tanto, dado que la virtud es beneficiosa, debe haber algún tipo de sabiduría, y como tal no aparece por generación espontánea (89. He traducido *fronêsis* por «sabiduría» y *epistêmê* por «conocimiento», pero Platón a menudo usa intercambiadas estas palabras).

¿Puede, entonces, ser inculcada mediante la enseñanza? A continuación hay una larga sección en la cual se une a la conversación el futuro acusador de Sócrates, Anito, un testarudo *Kalos Kagazos* y en la que se demuestra que los tres dialogantes no pueden ponerse de acuerdo sobre si los sofistas pueden enseñar la virtud (una sugerencia que no acepta Anito) o si un *Kalos Kagazos* puede hacerlo con su ejemplo (esta es la opinión de Anito, pero Sócrates la rechaza haciendo comentarios despectivos acerca de hijos de famosos atenienses). Parece deducirse de

esto que la virtud no puede ser enseñada y que por lo tanto no es un conocimiento. Sin embargo, puesto que parece correcto decir que la virtud es beneficiosa, y que nada ocurre correctamente en los asuntos humanos a menos que estén dirigidos por el conocimiento, es una conclusión desconcertante. Sin embargo, en esta situación (96 c) Sócrates recuerda que de hecho no es necesario saber cómo hacer algo (es decir, comprender por qué la forma correcta de hacerlo es correcta); es suficiente poseer las opiniones correctas. Ciertamente una opinión correcta no siempre es suficiente, pero es a menudo adecuada. Por lo tanto la virtud presumiblemente es (al menos) la opinión correcta. No puede ser enseñada por quienes la poseen, como Temístocles, porque ellos sólo tienen los puntos de vista correctos pero sin ser capaces de dar las bases en las que se fundamentan. A menos que existan hombres de estado capaces de impartir enseñanzas sobre su condición (y por lo tanto de la virtud) a otras personas, debe decirse que la virtud surge, como la profecía o la poesía, por providencia divina, y no por naturaleza o mediante la enseñanza. Con esto acaba el diálogo.

Observamos una vez más en el *Menón* lo que ya hemos observado en otras partes, es decir, como el diálogo gira gradualmente pasando de las manifestaciones externas de lo que se discute («Virtud es la capacidad de lograr cosas buenas») a sus partes más internas (conocimiento y opinión correcta) que explica esas manifestaciones, y que la transformación no es observada. Definiciones que no son suficientemente aclaratorias, porque no muestran una de las características internas de la cosa, son rechazadas, no basándose en eso, sino en que no están conmensuradas, o son circulares, o algo así. Observamos también que en este diálogo nos hace creer que la virtud puede ser una opinión correcta, pero sin tener ni idea de acerca de qué hay que tener una opinión correcta. La única indicación que obtenemos sobre este punto es cuando se dice (87-8) que ninguna cosa potencialmente beneficiosa, como un temperamento valeroso, puede considerarse que hace el bien a menos que sea correctamente utilizada, lo cual supone conocer cuando hacer uso de ella. Por lo tanto, proposiciones como «no se debe luchar cuando no hay ninguna esperanza de victoria» son ejemplos posibles de las proposiciones verdaderas que deben guiar la utilización de nuestras capacidades bélicas. De hecho el *Menón* nos permite suponer que el conocimiento o la correcta opinión acerca de en qué consiste la virtud consistirá más bien en un conjunto de mandatos que hay que cumplir o de reglas de conducta, que en una comprensión de la naturaleza y del destino de los espíritus humanos. Por esta razón el *Menón* gusta a aquellos que prefieren pensar que las reglas morales no son para Platón «reductibles» a un hecho cognoscible.

Estos, sin embargo, deben recordar que el *Menón* nos deja suponer que en lo que tenemos que creer para vivir bien es en una lista de reglas morales, pero que también nos permite suponer que la virtud puede ser la opinión correcta. Ninguna de estas posturas es satisfactoria para

Platón, pero en la medida en que una es cierta, la otra lo es también. La moralidad convencional de Anito está relacionada con la opinión correcta y las opiniones en cuestión son un conjunto de declaraciones que hay que cumplir; pero Anito condenó a muerte a Sócrates, acusándole de «la más impía acusación». El *Menón* de hecho, contiene dos bramantes advertencias de que lo que se dice acerca de la virtud tiene que ser aclarado. Una es la manera de aclarar que lo que está pasando bajo el nombre de «virtud» es lo que es característico en los hombres que Anito admira; en el mito de *La República* se muestra, por ejemplo, que Platón, aunque respeta esto en general, no lo considera adecuado. La otra indirecta se encuentra en la disgresión, cuya existencia indicamos antes, acerca de cómo salir de dudas; pues el tema del *Menón* es si la virtud puede ser enseñada y el tema de la disgresión es qué es enseñar. La disgresión (ocurre frecuentemente en Platón), por lo tanto, no es realmente una disgresión. Su tema es que todo lo que alguna vez comprenderemos ya lo sabemos en cierto sentido; la función de la enseñanza es, haciendo las preguntas correctas, la de hacer que el alumno vea lo que está ya ante sus ojos en el sentido de que es auto-evidente una vez que es aislado y que se le presta atención. La auténtica enseñanza, según el *Menón*, consiste en el método socrático de hacer la pregunta eficaz. Pero ni Protágoras enseña así a su alumnos, ni Térmistocles a sus hijos; por lo tanto, si se equivocaron al enseñar la virtud por sus métodos, es porque sus métodos no pueden lograr una visión intelectual de la verdad. No se sigue de esto que Sócrates no pueda enseñar la virtud (desde luego él siempre defendía que no podía, pero ésa es otra cuestión), y por lo tanto no debemos creer que la virtud no depende de que sea comprendida intelectualmente, según la manera de *La República*. Incluso *La República* da énfasis a la dificultad del proceso, pero da aún más énfasis a su posibilidad y necesidad. El *Menón* por lo tanto, se refiere realmente no a la pregunta de si la virtud puede, en principio, ser enseñada y por lo tanto depende de la comprensión, sino a la pregunta práctica sobre de dónde puede obtener un ateniense ordinario y decente su decencia. Sócrates responde a esta pregunta con seriedad aunque con fastidio que la obtiene, como el poeta y el profeta, de Dios.

El *Menón*, por lo tanto, no dice directamente nada acerca de la unidad de las virtudes en el sentido paradójico; admite que el bien ordinario no es conocimiento, pero aclara que el bien ordinario no es suficiente; y arguye que el mal debe ser «involuntario» en el sentido de que, como todos deseamos cosas buenas, aquéllos que desean cosas malas están deseando lo que en realidad no quieren.

e) *Eutidemo*

El *Eutidemo* es con demasiada frecuencia desechado considerándolo una frívola trivialidad de la juventud de Platón. Realmente es cómico, pero no es trivial (sino sofisticado y en detalles, brillantemente construido); y dudo que pertenezca a la juventud de Platón. Anticiparé tres consideraciones en favor de posponer la fecha en que se considera que fue escrito: 1) muchos de los temas que le interesan son posteriores a los de *El Sofista* y *El Político*[8]. 2) el argumento se desarrolla con agudeza, y 3) finaliza con observaciones acerca de escritos de discursos muy parecidas a las observaciones acerca de Isócrates en el *Fedro*. Sin embargo, la fecha en que fue escrito no es realmente importante.

Contiene, en su mayor parte, temática no-ética pero contiene tres paréntesis éticos (278-82, 288-92, y 304-final). En el primer paréntesis se señala la opinión, ya expuesta anteriormente, de que todos nosotros queremos ser felices, lo cual supone poseer cosas buenas, y que todas las llamadas cosas buenas, tanto ventajas materiales como dones morales (a las que se refiere aquí como «valentía», etc., es decir, bajo nombres de virtudes) pueden perjudicarnos a menos que sean correctamente usadas, pues nos dan poder y por lo tanto, el poder de equivocarnos gravemente. El uso correcto, sin embargo, depende del conocimiento, y por lo tanto, debemos hacer todo lo que podamos para hacer que otros nos impartan sabiduría (en la suposición de que pueda ser enseñada; Sócrates admite que les habría costado una larga investigación decidir esto, si Critias no hubiera estado de acuerdo en que puede ser enseñada).

En el 2.º paréntesis, Sócrates hace la pregunta que en el *Menón* casi se pasó por alto, es decir, «¿Cuál es el conocimiento que debemos buscar, para usar correctamente los bienes potenciales, y por lo tanto, para la felicidad y la virtud?» Esta pregunta no es respondida, pero se establece un requisito para responderla, es decir, que el conocimiento en cuestión debe tener dos facetas, debe capacitarnos para conocer tanto como producir sus frutos, como la manera de usarlos. En otras palabras, una conducta correcta en la vida tiene dos elementos: un elemento de habilidad, de saber cómo conseguir los resultados deseados, y un elemento de juicio, es decir, saber cuando éste o aquél resultado es deseable.

No habiendo logrado satisfacer este requisito varias artes y ramas del conocimiento, el conocimiento que parece el candidato más apropiado es aquél que el rey o el hombre de estado debe poseer. Este es superior a todas las formas de conocimiento productivo pues su función es determinar cómo deben ser usados los frutos de las otras artes. ¿Pero, qué es lo que éste produce? Si la única cosa buena es cierto tipo de conocimiento, su producto entonces (ser bueno) será una sabiduría de algún tipo en el ciudadano; pero ¿sabiduría de qué tipo? Sin duda no será un tipo de habilidad técnica. Quizás la sabiduría del político confiere sobre los ciudadanos un conocimiento sobre cómo beneficiar a los demás; pero ¿beneficiar en qué? En conocer cómo beneficiar a los demás al conocer cómo beneficiar a los demás al conocer... Lo dejan. Puesto que el tercer paréntesis está dedicado a decir que los «escritores

de discursos» (es decir, Isócrates; según nuestros términos, se trataría de editores de semanarios políticos) son inferiores a los filósofos y a los políticos, la contribución ética del *Eutidemo* finaliza en este callejón sin salida.

Es el viejo acertijo de la argumentación de Sócrates con Polemarco en *La República*: ¿Para qué es bueno exactamente el hombre justo?; y está artificialmente reproducido mediante la afirmación de que se ha acordado que lo único bueno es un cierto tipo de conocimiento (292 b 1). De hecho lo que se acordó fue que nada es bueno a menos que esté supervisado por el conocimiento, lo cual es bastante diferente. Parece, por lo tanto, como si el *Eutidemo* acabara deliberadamente en un embrollo, y podemos dejar esto a un lado y relacionar el diálogo con *El Político* que dice que lo que el político produce es una comunidad equilibrada en la cual las distintas ventajas naturales están entrelazadas entre sí hasta formar un conjunto. Presumiblemente la razón de que el conocimiento para vivir correctamente sea estudiado dentro del contexto de las cosas que el gobernante debe saber, sea, como en *La República*, en primer lugar que el problema de cómo gobernar correctamente una ciudad es en principio el mismo problema que el de cómo gobernar la propia vida, y en segundo lugar que la respuesta puede ser comprendida, más fácilmente en el conjunto más grande. Por lo tanto, debemos decir que la respuesta a la que Platón quiere que lleguemos con el acertijo del *Eutidemo* es que el conocimiento del cual depende la virtud es el conocimiento de cómo los distintos bienes potenciales pueden ser unidos entre sí para producir una vida satisfactoria. Esto se parece mucho a la respuesta que parece ser la moraleja de la elección de las vidas en el mito de *La República*, y es la conocida respuesta de la *Etica* de Aristóteles.

Sin embargo, hay una pregunta que continúa sin ser tocada, y es: ¿Cuál es el criterio de una vida satisfactoria? Supongamos que mi definición contenga mucho más vino, canciones y mujeres, y mucha menos valentía, justicia y templanza que la tuya, ¿cómo vamos a determinar qué definición es la correcta? Esto nos lleva a un tema diferente en las enseñanzas éticas de Platón, que se centra en el status del placer. Sin embargo, antes de que nos dediquemos a ello hay dos diálogos menores, de importancia ética, que estudiaremos brevemente con el fin de dar una visión completa.

f) *Los Amantes (o Los Rivales) e Hipias Menor*

En primer lugar veremos *Los Amantes*, un breve e inteligente diálogo, de cuya autencidad se ha sospechado aunque sobre una base no muy fundada. Expone la misma opinión «aristotélica» que el *Eutidemo* de que lo que necesitamos es saber el correcto valor de cada cosa, y continúa preguntando qué es lo que el filósofo sabe y qué es lo que puede hacer

para ser útil. La conclusión a la que llega (bastante oblicuamente) es que el filósofo debe conocerse a sí mismo y también saber cómo manejar a los demás; y por lo tanto lo que el filósofo conoce no es más que la templanza, la justicia y el arte de gobernar.

A continuación tenemos el *Hipias Menor*, cuyo tema es que el hombre que actúa mal deliberadamente es «preferible» al hombre que lo hace «sin deliberación». Sócrates expresa graves dudas acerca de su razonamiento, pero esto no significa que no haya opiniones serias en él; pero están expuestas de forma paradójica. La argumentación dice que la capacidad y el conocimiento, siendo ambas cosas buenas, nos capacitan para hacer las cosas correctas o incorrectamente, según queramos; lo que hace que hagamos las cosas incorrectamente, cuando no lo deseamos, es la falta de capacidad. Esto es obvio en la esfera de la habilidad, y Sócrates lo extiende a la esfera moral. El hombre con habilidad y conocimiento está en una condición más aceptable que el hombre que no posee estas cosas; sin embargo, si este hombre superior hace algo equivocadamente, lo hará deliberadamente (puesto que no es incompetente), y a la inversa, si alguien se equivoca deliberadamente, sólo podrá ser un hombre superior. Desde luego, esto pretende implicar algo en lo que siempre creyó Platón (podemos encontrarlo en *Las Leyes*), es decir, que en un sentido nadie actúa equivocadamente deliberadamente; pero no se trata sólo de una *reductio ad absurdum* de la opinión contraria. Se intenta también —seguramente— privar al que actúa mal de su encanto al mostrarle incompetente. Si el bien depende de saber cómo vivir de forma que se logren las cosas buenas de la vida (y si el bien no es esto, entonces, ¿cómo es una cosa buena?), entonces el mal se basa en la debilidad y en la ignorancia y no (cómo suponen Calicles y Trasímaco) en la fuerza y la independencia.

3. EL PROBLEMA DEL HEDONISMO

Todos los diálogos que hemos estudiado han ayudado a clarificar que la diferencia entre el hombre bueno y el malo es una diferencia interna, una diferencia en la visión o en la comprensión de la vida. Es gracias a esta diferencia de comprensión por lo que un hombre vive una vida satisfactoria y otro no lo logra. Pero, como vimos, debemos ahora preguntar qué es lo que constituye una vida satisfactoria. ¿Cómo puede ser que una vida sea objetivamente más satisfactoria que otra, de forma que no sólo se deba elegir esta primera, sino que además sea necesario convencer a los demás, e incluso en algunos casos obligarles a elegirla? Otra pregunta apremiante es ¿cómo puede darse por supuesto que si un hombre sabe qué forma de vida es satisfactoria, actuará de acuerdo con ello? ¿Por qué no puede darse el caso de que un hombre sepa que es más satisfactorio ser valiente, y sin embargo no lo sea?

La respuesta obvia está dada en términos de lo que podemos vagamente llamar placer o felicidad. Si la forma de vida correcta es aquélla que promete más placer que las demás, entonces puede verse fácilmente por qué es correcto que aquéllos que saben cuál es la forma de vida correcta convenzan a los demás para que la pongan en práctica, y por qué es imposible que los que poseen autoridad permitan desviaciones de esta forma de vida. Salta a la vista por qué la moralidad debe ser, como de hecho lo es, un problema público e incluso oficial, y no simplemente un problema de preferencias personales. Salta a la vista también por qué puede darse por supuesto que un hombre actuará de acuerdo con sus principios. Si yo sé que la valentía es el camino más placentero, naturalmente (es fácil suponer) seré valeroso.

Sin embargo, ¿a quién debe producir el mayor placer una forma de vida correcta? ¿Al propio agente o a los demás? Si la maldad es una molestia pública, podemos entonces darnos cuenta (como Trasímaco y Glaucón en *La República)* de por qué la gente intenta mediante la persuasión y la violencia, evitar que los demás la practiquen. Podemos ver también por qué un hombre con espíritu generoso debe estar dispuesto a intentar llevar una vida virtuosa, puesto que desea producir placer a los demás. Pero en ese caso no vemos ninguna razón para que el hombre egoísta deba evitar cometer el mal. Si el bien aumenta la felicidad de los demás, pero no la del agente, entonces, cuando convenzo a alguien para que lleve una vida buena, le pido que haga algo en provecho mío y de los demás; no puedo honestamente afirmar que estoy aconsejándole algo que va también en su propio interés. (Desde luego puede ir en su propio interés tener una reputación de bondad; pero ésta es otra cuestión.) El hombre egoísta, por lo tanto, (y la mayor parte de nosotros empezamos siendo egoístas, aunque podamos dejar de serlo) no tiene ningún motivo para cultivar la virtud, aunque tiene un motivo para cultivar la virtud aparente. Incluso si otros se benefician, pero no el agente, de la bondad del agente, entonces, en cualquier sociedad de hombres buenos nos encontramos con la situación de que cada miembro gana algo de la bondad de los demás, y pierde algo por su propia bondad. Por lo tanto podría parecer bastante posible que en una sociedad de buenos todos perderán algo, pero también todos ganarían algo. Sin embargo, si esto no es así, ¿cuál es la ventaja de ser bueno? Es admisible que si yo (siendo malvado) vivo en una sociedad de hombres buenos, en la medida en que ellos continúan siendo buenos perderán algo mediante mi maldad, y puede comprenderse por qué intentarán evitarlo. ¿Pero por qué deben continuar siendo buenos? Quieren que yo cambie, ¿por qué no ellos? Si cambian, y todos nos convertimos en malvados, quizás estaríamos tan bien como lo habríamos estado si yo hubiera cambiado y todos hubiésemos sido buenos. ¿ Por qué, entonces, es mejor que yo cambie en vez de que lo hagan ellos? Parece por lo tanto, como si fuera una condición necesaria para mantener que la moral beneficia a la especie humana, y que debemos mantener que beneficia al propio agente y no sólo a las demás personas. (Estrictamente sólo es necesario mantener que gana más con el bien de los demás que lo que pierde por su propio bien; que lo que actualmente gana es un ejemplo obvio y especial de esto.) Por lo tanto parecerá que en un universo bien ordenado habrá una forma de vida que beneficiará tanto al agente como a aquéllos a quienes afecta la acción, y si éste es un universo bien ordenado (como siempre supuso Platón) la conciencia o los sentimientos morales ordinarios serán, por así decirlo, un recuerdo confuso de esta forma de vida.

Hay otra ventaja que el ordenador del universo debe haber perseguido al hacernos de tal forma que una y sólo una forma de vida aumente el placer nuestro y el de los demás (al menos así lo parecería a primera vista); y ésta es, seguramente, que podremos esperar encontrar un criterio infalible para juzgar los dictámenes de la conciencia basándonos en nuestra experiencia sobre el placer producido por los distintos tipos de acción. ¡Pero incluso parece ser el placer lo que descarría a la gente! Sin embargo, ¿es ésta una objección insuperable? La gente sin duda, *piensa* que va a lograr placer de su tolerancia, pero desde luego deben estar equivocados. Por desgracia hay una gran cantidad de gente que dice que no están equivocados, que de hecho obtienen más placer de su tolerancia que el que podrían esperar obtener de la sobriedad; pero quizás pueda encontrarse alguna manera de demostrarles que están confundidos y que no se dan cuenta. Quizás entonces el conocimiento del cual depende la virtud comprenda no sólo las leyes generales que gobiernan la sucesión de los hechos en la vida humana (ej. máximas como «la riqueza, el poder y la pobreza corrompen»), sino que quizás incluya también el conocimiento de lo que es realmente placentero.

Espero que el lector admitirá que todas éstas son ideas típicas de Platón. De esta forma podemos ver por qué era importante y natural que Platón considerara la relación entre el bien y el placer, cosa que hizo. Algunos comentaristas, cegados por su manía a las teorías hedonistas, (aquéllas que hacen una conexión íntima y esencial entre la vida buena y el placer) parecen desechar las especulaciones hedonistas de Platón considerándolas aberraciones y travesuras, o consideran como acusaciones al hedonismo textos que aparentemente no lo son. Otros, confusos por los frecuentes ataques de Platón a la búsqueda equivocada del placer corporal, y no observando con cuanta frecuencia dice Platón que los «placeres» corporales no son realmente placenteros (o al menos, no demasiado), llegan a conclusiones similares. Tendremos que intentar considerar este tema sin prejuicios; y, para lograrlo, hay una confusión que debemos evitar. Debemos señalar que no hay nada en la postura que antes hemos bosquejado (y a la que me referiré en esta discusión con el nombre de «hedonismo») que implique que es mejor pretender lograr nuestro propio placer, mediante nuestro deseo egoísta, en vez de pre-

tender el placer de los demás, impulsados por nuestro deseo altruista. El hedonista mantiene que la moralidad como institución coercitiva, no estará justificada a menos que todos nos beneficiemos de ella; nada de esto requiere que se niegue que la motivación generosa es preferible a la egoísta; no hay nada que impida decir que la principal motivación del hombre bueno es el deseo de bienestar para los demás. De hecho es antigriego decir esto, pues los griegos pensaban que es su propio bienestar a lo que un hombre puede y debe dedicarse, y que todos nos beneficiaríamos si viviéramos en una sociedad en la que los hombres se ocuparan de defender los intereses de su vecino. Pero aunque la virtud cristiana de la caridad no es precisamente griega, no hay razón lógica para que el hedonismo no pueda estar unido a una alabanza al altruismo. Todo lo que ocurre cuando se unen es que se crea un compromiso con la postura butleriana según la cual el altruismo aumenta efectivamente la felicidad del altruista. Se da desde luego el caso de que el motivo de un hombre egoísta para intentar ser altruista será un motivo egoísta; deseará la generosidad espiritual por la felicidad que le traerá consigo. Pero, puesto que el hombre egoísta de todas formas sólo puede tener motivos egoístas, esto no parece importar mucho; es seguramente una ventaja que pueda ser persuadido a intentar, por razones egoístas, lograr en sí mismo una condición espiritual en la cual empezará a poder ser movido por motivos no egoístas. Cuando se logra esa condición, el placer que se obtiene de ella es la justificación de las dificultades que le han costado conseguirla, en el sentido de que explica por qué es necesario y correcto convencer a los demás para que sigan este mismo camino; sin embargo ha dejado de ser la cosa que más le preocupaba pues ahora se preocupa más por el bienestar de los demás. El hedonismo por lo tanto, no es una línea de conducta basada en un egoísmo refinado; no es en absoluto una teoría acerca de los motivos, sino acerca de la justificación de la moralidad, y como tal no es ni estúpida ni inmoral.

Debemos estudiar brevemente la discusión de Platón acerca del hedonismo en el *Protágoras*, pero primero debemos concretar la noción de bien, y en particular, preguntar cuál es la relación que se da entre el bien moral (el bien de una persona) y el bien de las cosas buenas. Desde luego hay una mínima conexión, suficiente para explicar el uso del término «bien» en ambos contextos, y es que los hombres buenos son respetados mientras que las cosas buenas son aceptadas, recibidas con agrado o deseadas, y que todas éstas son actitudes favorables. Sin embargo, la conexión debe ser más importante que esto; por ejemplo puede mantenerse que el bien de un hombre consiste en que es deseado como miembro de la sociedad (es decir, que es una condición necesaria para que un hombre merezca ser llamado bueno que tenga una influencia útil sobre sus compañeros, que sea al menos tan aceptable como una operación quirúrgica peligrosa). O de nuevo debe mantenerse que un hombre bueno debe ser considerado bueno en virtud de haber logrado

una condición espiritual deseable (literalmente deseable, es decir, que produzca felicidad). O, desde luego, pueden ser combinadas éstas dos posibilidades, y puede mantenerse que el bien de un hombre bueno consiste tanto en ser el tipo de hombre que una sociedad humana necesita para lograr la felicidad, como en poseer el carácter necesario para lograrla. Este punto es importante porque cuando leemos discusiones acerca de si el placer es bueno, o es el bien, necesitamos conocer qué sentido de «bien» se utiliza. *Prima facie*, «bien» tiene al menos dos sentidos (está correlacionado con al menos dos actitudes favorables); pues los hombres buenos son dignos-de-respeto, mientras que las cosas buenas ordinarias, como la salud o la cirugía, son dignas-de-ser-deseadas. Si esto es correcto, cuando se dice que cosas como el placer o el bien son cosas buenas, este uso de «bien» debe estar relacionado con el el uso moral y no con el no-moral. Es decir, el sentido sería que el placer o el bien moral son dignos de respeto, más bien que dignos-de ser-deseados, y desde luego esto facilitaría negar que el placer sea un bien. Sin embargo, si el uso moral de «bien» en Platón es de hecho una función del uso no-moral siguiendo las líneas antes bosquejadas, de forma que todos los usos de «bien» estén basados en alguna referencia directa o indirecta a la aceptabilidad, entonces se tratará de un caso bastante diferente.

Desde luego esto es algo que es muy difícil de determinar e imposible de demostrar. Es necesario basarse en impresiones. Sin embargo, hay ciertas consideraciones que pueden ser señaladas.

Ya hemos observado ciertos párrafos (*Eutidemo* 279, y quizás *Menón* 87-8) en donde las ventajas naturales, como la salud y el poder, y las dotes morales, como la valentía, son consideradas bienes. De nuevo en *Las Leyes* 631 las ventajas naturales son llamadas bienes humanos, y las virtudes, bienes divinos. Y recordemos que en el Segundo Libro de *La República* (357-8), cuando se le pide a Sócrates que demuestre que la justicia es un bien, se pone de manifiesto que la considera una cosa aceptable, y el placer el pensamiento, la vista y la gimnasia son ofrecidos como ejemplos de otras cosas aceptables. La tendencia de todos esos textos es sugerir que no hay una gran diferencia entre el bien de la salud, el bien de la valentía, y el bien del bien moral, o al menos ninguna diferencia del tipo que nos interesa. La opinión general, tal y como la conocemos, es que sólo el bien moral es bueno sin reservas, simplemente porque el bien moral consiste en el conocimiento de cómo utilizar los otros bienes potenciales; la diferencia entre el bien moral y los otros bienes no es que el bien moral sea digno de respeto mientras que los demás merezcan ser deseados, sino simplemente que el bien moral no puede ser perjudicial y por lo tanto siempre merece ser deseado. Por eso la evidencia sugiere que ha de darse por supuesto que el bien es siempre digno de ser deseado, y que nada merece respeto a menos que en cierto modo merezca ser deseado.

Veamos ahora ciertos razonamientos bastantes interesantes. En primer lugar, *Menón* 77. Aquí Menón dice que la virtud consiste en desear o regocijarse con las cosas elogiables (*kala*) y en ser capaz de conseguirlas. Sócrates, como vimos, quiere transferir el peso del primero al segundo párrafo de esta definición, y argüir que todo el mundo desea lo que supone que son cosas elogiables. Empieza a hacer esto preguntando a Menón si el hombre que desea *kala* desea *agaza* (cosas buenas); Menón dice que sí. Está claro, basándonos en el curso seguido por la discusión, que por *agaza* Sócrates entiende cosas beneficiosas o aceptables. Entonces la palabra *kalos* pertenece aparentemente a un orden de ideas diferente al de *agazos;* está relacionado con admiración y con un amor más mercenario (*erôs*) pero no con las nociones más utilitarias que a menudo acompañan a *agazos*. ¿Por qué, entonces permite Menón que se sustituya *agaza* por *kala?* Hay dos explicaciones. Por una parte, puede aceptar la teoría sugerida por la sustitución, es decir, que nada en la vida humana es elogiable a menos que sea beneficioso y que la utilidad es la única base válida para la admiración[9]. Por otra parte puede no pretender que se identifique *kala* con *agaza* interpretado como cosas beneficiosas, sino que es engañado por la ambigüedad de *agaza*. Es decir él puede estar de acuerdo con la sugerencia de Sócrates de que *kala es agaza* porque crea que esto significa que las cosas elogiables merecen respeto, y no se dé cuenta de que Sócrates establece que *agaza* representa a las cosas beneficiosas o aceptables. De hecho, si el argumento es lógicamente válido, se implica de él que nada es elogiable a menos que sea aceptable: si esta implicación quasi-hedonista no se pretende, la argumentación se convierte en una ambigüedad con *agaza;* y si esta ambigüedad existe y no es detectada, quizás sugiera la quasi-hedonista implicación que no debe alarmarnos demasiado.

Hay otra interesante argumentación en el *Gorgias* 497-9. Calicles (que es descrito como un cínico feroz) ha afirmado que todos los placeres son buenos. Para refutar esto, Sócrates estipula que los hombres buenos son buenos en virtud de la presencia en ellos de cosas buenas, igual que los hombres bellos (*kaloi*) son bellos en virtud de la presencia de la belleza. Arguye entonces que propiedades como la inteligencia y la valentía son las que hacen que los hombres buenos sean buenos, y que los hombres bravos e inteligentes tienen la misma capacidad de sentir dolor o placer que los locos o los cobardes. Pero si a) los hombres buenos son buenos en virtud de la presencia en ellos de cosas buenas, y b) todos los placeres son cosas buenas y todos los dolores son cosas malas, entonces los locos y los cobardes, que normalmente son considerados hombres malos, serán igual de buenos y también igual de malos que los hombres inteligentes y valientes; pues les sucederán la misma cantidad de cosas buenas, justas y malas (placer y dolores) a cada uno.

La moraleja de esta argumentación es bastante obvia (que no se puede clasificar a la gente en buenos o malos basándose en lo que les

suceda), pero sus aplicaciones son misteriosas. Es una argumentación polémica más entre las muchas usadas en contra de Calicles, y Sócrates (o Platón) no necesariamente ha de considerarla definitiva. Sin embargo, es expuesta por considerarla al menos plausible y puesto que no es plausible en absoluto para nosotros, debemos preguntar qué es lo que se está presuponiendo para que lo sea.

Se le impone a Calicles la opinión de que si se dice que «placentero» y «bueno» son coextensivos (495 a 3), de forma que todas las cosas placenteras sean cosas buenas, o cosas que merecen ser deseadas, entonces tiene que decirse que si A tiene más cosas placenteras que B, esto significa que A es un hombre mejor que B. Esto es impuesto mediante la estipulación de que los hombres buenos son buenos en virtud de la presencia en ellos de cosas buenas (497 e 1). La palabra «presencia» (*parusia*) es una de las palabras usadas por Platón para significar la relación entre un universal y sus ejemplificaciones o casos concretos (aunque se observa en el *Lisis* (217) que la palabra es ambigüa); y desde luego, en el ejemplo paralelo de los hombres bellos, es del universal (*kalos*) de cuya presencia se afirma que les hace ser bellos. Se sigue de este ejemplo paralelo que, *o bien* (por error de Platón o por malicia de Sócrates) hay una gran equivocación acerca de *parusia* y la relación de un universal con sus ejemplificaciones es identificada con la relación de un hombre con sus placeres o sus propiedades, *o bien* se considera que tener cosas buenas es lo mismo que ser bueno. Por lo tanto, cualquiera que crea que la argumentación es convincente lo creerá porque lo ha interpretado de la forma mencionada en último lugar, porque dio por supuesto que el hombre bueno es un hombre «en el cual están presentes las cosas buenas» o el hombre que ha hecho lo que hay que hacer. Sobre esta presuposición es fácil demostrar que no se puede simplemente decir que «X es placentero» implica «X es bueno», sin tergiversar al hacerlo todos los criterios normales acerca del bien moral. Desde luego, es posible que unos cuantos lectores hayan sido convencidos por la argumentación, y que Platón está engañado (o se supone que Calicles está engañado) por su aparente validez. Yo me inclino a pensar, sin embargo, que para alguien que no haga la presuposición requerida, la argumentación es tan obviamente falsa que lo más probable es que se espere que presupongamos que es la posesión de cosas genuinamente buenas lo que da derecho a un hombre ser llamado bueno.

Por lo tanto probablemente podamos remitirnos a esta argumentación para sostener lo que yo creo que es el punto de vista correcto, es decir, que hay al menos una conexión íntima en Platón entre el bien de los hombres buenos y el bien de las cosas buenas. Se da por supuesto que el bien moral es la condición que queremos lograr, y que las cosas buenas son las cosas que queremos obtener. El bien, por lo tanto, es la principal cosa buena. Esto significa que el bien de los hombres, como el bien de cualquier otra cosa, es considerado como algo esencialmente

deseable; y no he podido encontrar en Platón ninguna noción cuasi-Kantiana de respeto o reverencia, totalmente al margen de la idea de deseo. El bien es el bien porque es deseable, y decir que es deseable es decir que su logro nos producirá satisfación.

Así Platón es lo que podríamos llamar un orecticista (para él «bueno» está siempre correlacionado con *orexis* o deseo), pero no se deduce de ello que sea hedonista. Mucha gente ha dicho que podemos desear cosas que no sean necesariamente placenteras, o que el placer no siempre satisface, y Platón podría ser uno de ellos. Por otra parte, todos sabemos las respuestas a las afirmaciones que acabamos de citar: «No se puede desear una cosa si no se cree que será placentera» y «si una cosa no satisface no es realmente un placer; por lo tanto el placer siempre nos satisface»; y Platón pudo sentir cierta simpatía por estas respuestas. O pudo inclinarse unas veces a un lado y otras a otro, e incluso lo más probable es que fuera así, pues la decisión entre ambas alternativas depende de si vamos a usar o no «placer» para referirnos a todo lo que deseamos, y los argumentos de cada alternativa parecen irrefutables hasta que no nos damos cuenta de esto.

4. ¿UN DIALOGO HEDONISTA? EL «PROTAGORAS»

Tras este prefacio volvamos a las argumentaciones del *Protágoras*. El *Protágoras* es uno de los diálogos más brillantes y mejor hechos, comúnmente atribuido a su período intermedio sobre la base (quizás inadecuada) de que está muy bien escrito.

Protágoras defiende que puede capacitar a un hombre, mediante sus enseñanzas, para que maneje los asuntos públicos y a ser, de hecho, un buen ciudadano (318). Sócrates expresa su sorpresa de que esto (a lo que él llama virtud) pueda ser enseñado, en primer lugar porque las asambleas democráticas no admiten la existencia de expertos en materias no técnicas, y en segundo lugar porque buenos ciudadanos como Pericles no se preocuparon de enseñar la virtud a sus hijos sino que les dejaron para que ellos mismos la aprendieran. (Es obvio que Sócrates no da ningún valor a ninguna de estas razones. Para la primera compárese con la parábola de la tripulación amotinada en *La República* 488-9.) La respuesta de Protágoras a esto es bastante adecuada, pero carece de interés inmediato para nosotros. (Debemos señalar sobre la marcha que en 325 expone dos puntos de vista acerca de la educación: en primer lugar

la anti-platónica opinión de que el joven aprende de los poetas verdades acerca de la vida, y en segundo lugar la opinión platónica de que obtienen un beneficio moral del ritmo y la armonía. Parece como si este último punto no fuera exclusivo de Platón.)

En su respuesta, Protágoras ha hablado de la justicia, modestia, templaza, piedad, etc., como si fuesen colectivamente una sola cosa; es decir, la virtud. ¿Ocurre en realidad, pregunta Sócrates, que la virtud es una sola cosa y éstas son sus partes, o son nombres distintos de una sola cosa?[10] Protágoras dice que obviamente la primera alternativa es correcta y Sócrates le pide que elija si las partes están relacionadas como las partes de la cara (es decir, son partes heterogéneas) o como lingotes de oro (es decir; son paquetes homogéneos). Protágoras elige lo primero, es decir, que las virtudes son partes heterogéneas de un todo único, y dice que la experiencia común ofrece muchos ejemplos de hombres que tienen una virtud pero no otras. Cada virtud es diferente de las demás tanto en sí misma como en sus obras (su *dinamis*). Sócrates infiere de esto que cada cualidad virtuosa es predicable de sí misma («la justicia es una cosa justa») y que ninguna es predicable de otra, por lo que la justicia no es una cosa sagrada, sino que por el contrario es una cosa antisagrada (331).

Aparte del último, y no esencial paso de «no-sagrado» a «antisagrado», esta argumentación, aunque lógicamente imperfecta, no es tan sofista como parece. Si se considera que el bien tiene un solo objetivo, entonces sus distintas facetas deben, por así decirlo, cooperar entre sí. Siendo auténticamente píos se fomentará la justicia, siendo auténticamente justos se fomentará la piedad. Digamos que con «justicia» nos referimos a la ocupación de los hombres buenos que se dedican a lograr la unidad de su sociedad; entonces la justicia de Pérez será una cosa justa, porque fomentará la unidad de su sociedad, lo cual es el criterio para aplicar el adjetivo «justo». Pero si con «piedad» nos referimos al deseo de los hombres buenos de hacer la voluntad divina, entonces la justicia de Jones será también una cosa piadosa porque está de acuerdo con la voluntad divina. Para que Sócrates suponga que Protágoras pretende negar esto al afirmar que la piedad es una cosa diferente a la justicia, sin duda toma esta aserción en su sentido más fuerte en vez de en el más débil, lo cual es una mala jugada en la conversación, pero no una falacia ilógica. De todas formas, está bastante claro que Sócrates está afirmando una opinión acerca de la unidad de la virtud según la cual las distintas expresiones de virtud están tan íntimamente interrelacionadas en su significado que en la medida en que una de ellas puede ser apropiadamente predicada de una cosa, pueden también serlo en cierto sentido todas las demás.

Protágoras admite que la justicia y la piedad tienen algo en común, pero echa a perder esta afirmación al añadir que todo tiene algo en común con lo demás. La siguiente argumentación de Sócrates no es atacada: demuestra que la insensatez es lo opuesto tanto de la sabiduría

como de la templanza, de lo cual se deduce que o bien una cosa puede tener dos opuestos (lo cual parece poco probable según casos análogos) o bien que la sabiduría y la templanza son la misma cosa. La siguiente argumentación es rudimentaria. Protágoras está de acuerdo en defender la opinión común de que un hombre puede actuar con templanza y sin embargo, injustamente. Esta opinión considera a la templanza como un cálculo frío o la búsqueda del propio bien. Sócrates pregunta si las cosas buenas son beneficiosas. Y protágoras responde que todo lo que es bueno es bueno para algunas cosas pero no para otras, en algunos usos, pero no en otros, etcétera; nada es solamente bueno. (En otras palabras, el bien no es una propiedad como el color amarillo o la circularidad.)

Sócrates protesta, incortés e inoportunamente, diciendo que no puede entender tan largos discursos (334). Hay un intermedio mientras se calman los malos humores, y a continuación (338) hay una larga sección dedicada a hacer una exégesis cómica de un poema de Simónides. Protágoras cita un poema acerca de la dificultad de la virtud, en el que encuentra una contradicción, y Sócrates se dedica a defender el poema. La exégesis que hace entonces es muy tendenciosa (como más o menos lo admite ante el amigo a quien narra la conversación). Todo tipo de verdades inesperadas son descubiertas en las palabras de Simónides, incluso la paradoja socrática de que ningún hombre hace el mal deliberadamente, siendo el método de descubrimiento una palpable importación. El propósito de este pasaje (aparte de su valor cómico) es probablemente demostrar que, como dice Sócrates (347 e 5) se puede hacer que un poema signifique lo que se quiera, implicándose de ello, quizás, que confiar en la poesía como medio para la educación es algo equivocado.

Todo esto ya ha sido establecido anteriormente, y la función del diálogo se condensa en su última docena de páginas: Sócrates repite ahora (349) su anterior pregunta: ¿Son «la sabiduría», «la templanza», «la valentía», «la justicia», y la «piedad» cinco nombres de una sola cosa, o son cada una de ellas la base de una naturaleza *(ousia)* y cosa distinta, haciendo cada una de ellas algo distinto y siendo diferente de las demás —como las partes de la cara? Protágoras aún elige la última alternativa pero la modifica. Insiste en que la valentía es completamente distinta a las demás cosas, pero admite que las demás se parecen más. La diferenciación de la valentía es evidente en el ejemplo común de hombres muy valerosos pero muy injustos.

La refutación de esto por Sócrates es muy compleja. Hace que Protágoras admita que los hombres valerosos tienen confianza, y entonces arguye (con varios ejemplos, incluyendo el de hacer un pozo) que los hombres que saben como hacer las cosas tienen normalmente más confianza que los que no lo saben. Sin embargo, algunos tienen confianza sin ser totalmente estúpidos, y, (dado que la valentía es elogiable) no son valerosos, sino locos. Esto parece ser una argumentación razonable para llegar a la conclusión de que la sabiduría es una condición necesaria para

la valentía, porque ha sido demostrado que la confianza estúpida no es valiente, mientras que la confianza consciente puede serlo. Sócrates estropea, sin embargo, esta argumentación diciendo (350 e) que la confianza estúpida no es valentía, ya que el hombre más sabio es el que más confía y *por lo tanto* el más valeroso; y que esto significa que la valentía es sabiduría. Protágoras protesta ante esto diciendo que él admitió que todos los hombres valerosos tienen confianza; pero no que todos los hombres que tienen confianza sean valerosos, y comienza a hacer una mala argumentación que dice que es paralela a la de Sócrates, aunque de hecho es mucho peor. Sin embargo, Sócrates, no parece darse cuenta.

Este texto tiene varios rasgos desconcertantes. ¿Por qué se le hace argumentar falazmente a Sócrates y se muestra la falacia? Presumiblemente Platón quiere aprovechar la oportunidad para advertir al lector de los peligros de la conversación ilícita (inferir que todos los P son S a partir de que todos los S son P), tanto porque acaba de descubrir la falacia como porque quiere decir que todas las cosas placenteras son buenas y no quiere que inferamos de ello que todas las cosas buenas son placenteras. De nuevo, la doctrina que Sócrates mantiene aquí es un poco extraña. En el *Laques* (193) el ejemplo de cavar el pozo es utilizado en el sentido opuesto. Laques ha sugerido que la valentía es una resistencia prudente, y en contra de él Sócrates argumenta que es más valeroso luchar cuando no se sabe que se va a recibir un refuerzo, más valeroso cavar un pozo cuando no se es un experto, etcétera. Y el conocimiento con el cual Nicias identifica la valentía en el *Laques,* como en *La República* y como eventualmente en el *Protágoras,* es el conocimiento de lo que es temible. Aquí la opinión de Sócrates parece ser que el conocimiento experto acerca de cómo hacer algo hace que el hombre tenga menos miedo y por lo tanto que sea más valeroso, pues condenamos lo que no está basado en un conocimiento experto considerándolo sólo una temeridad. Parece como si deliberadamente se hiciera que Sócrates diera un primer paso en falso, pero desde luego es un sugestivo paso en falso. La noción de que la valentía es o depende de un conocimiento experto es una equivocación, pero el hecho de que la confianza ignorante demuestre estupidez, mientras que la confianza experta no la demuestra, señala el hecho de que la valentía no es cuestión sólo de no tener miedo. Este texto es un ejemplo claro de una ocasión de la que no puede decirse que Platón pretenda decir lo que hace decir a Sócrates (pues él mismo lo refuta) o que simplemente está andando a ciegas (pues no habría afirmado algo primero para luego refutarlo; no se publican las propias perplejidades de esta manera). Evidentemente impone lo que pretende que el lector infiera pero ha determinado que el lector lo infiera por sí mismo.

Habiendo protestado Protágoras diciendo que la argumentación de Sócrates es inválida, Sócrates cambia repentinamente de tema (351) y pregunta a Protágoras si cree que algunos hombres viven bien y otros mal. Hay que observar dos puntos en esta pregunta. En primer lugar,

como vimos en el *Teeteto* fue cuando se referían a este punto cuando Platón consideró que las teorías epistemológicas de Protágoras estaban echadas por tierra (aunque nada de eso se hace aquí). En segundo lugar, la noción de *vivir bien* es notariamente «ambigua», pues la traducción al castellano es a veces «vivir prósperamente» y a veces «vivir virtuosamente». Esto es y no es a la vez una ambigüedad. No es una ambigüedad pues todos los griegos habrían admitido, si se les hubiera presionado, que cada hombre debe desear la virtud y que por lo tanto nadie que no viva virtuosamente está prosperando realmente. Es una ambigüedad pues, mientras que teóricamente la virtud y la prosperidad están unidas entre si, en la práctica suelen estar separadas. Se tiene la tendencia a identificar prosperidad y opulencia, y virtud con represión, aunque en teoría se reconoce que una separación así es imposible. Platón es conocedor del hecho de que «vivir bien» tiene en la práctica un doble significado aunque en teoría no debe tenerlo. Puede encontrarse una prueba de ello en su adopción deliberada de una expresión análoga (*eu pratein*) como forma de saludo al principio de una carta, y en sus comentarios acerca de la salutación (veáse el principio de las *Cartas* 3, 8 y 13). Frecuentemente usa argumentaciones que son falaces si se toma en serio el doble significado, y estoy seguro de que lo hace deliberadamente. La táctica empleada es la de destruir el doble significado haciéndolo salir al aire libre.

Vimos que la identidad de estos dos significados para Platón y para los griegos se basa en la doctrina de que todo hombre debe desear la virtud; debemos ahora señalar que hay dos formas diferentes de entender esa doctrina. Por una parte puede decirse que es simplemente un hecho que la naturaleza ha implantado en todos los hombres (normales) un deseo de virtud; necesariamente debemos amar más a lo más alto cuando lo vemos, etcétera. Según esta opinión nuestro amor a la virtud es un hecho contingente en la naturaleza de los seres humanos. Pero puede considerarse, por otra parte, que amamos a la virtud no por un hecho relacionado con nosotros, sino por un hecho de la virtud; o, si se quiere, porque el hecho de que algo pueda ser amado es un criterio para considerar que algo es una virtud. Según esta opinión necesitamos amar más a lo que está más alto cuando lo vemos, no porque estemos constituidos de tal forma que respetemos lo que es noble y deseemos poseerlo, sino porque sólo lo que puede ser amado nos puede parecer lo más alto. Según la primera interpretación, si puede demostrarse que para lograr la virtud tenemos que sacrificar más cosas que deseamos que las que obtenemos a cambio; esto probaría la fuerza de nuestro desinteresado amor a la virtud; en la segunda interpretación es lógicamente imposible que esto pueda ser demostrado, pues, puesto que la virtud es deseable, nada que suponga un sacrificio en comparación puede ser de hecho considerado virtud a pesar de que comúnmente se crea que lo es. La segunda interpretación, por lo tanto, requiere que admitamos que no

podemos determinar que es lo que debemos hacer sin determinar antes que es lo que nos beneficiaría más hacer.

Hay tres participantes en la discusión que se origina a continuación: Protágoras, Sócrates y el vulgo. De éstos, tanto Protágoras como Sócrates están más o menos de acuerdo en que no se puede vivir bien en un sentido sin vivir bien en el otro; pero creo que no sería erróneo decir que Protágoras aceptaría la primera interpretación de la doctrina según la cual todos los hombres aman la virtud, mientras que Sócrates sería partidario de la segunda. Se dice que la postura del vulgo es que de hecho están de acuerdo con Sócrates, cosa que se ve claramente en los principios sobre los cuales basan sus juicios morales, pero no siempre lo reconocen. A menudo hablan como si creyeran que los dos sentidos de «vivir bien» fuesen distintos. A Sócrates, por lo tanto, se le hace defender la doctrina de que sólo lo que es beneficioso puede ser obligatorio, y se basa en la costumbre de los hombres ordinarios de hacer juicios morales. Protágoras difiere de Sócrates y de las costumbres y creencias reales de los hombres ordinarios, en que se ocupa más de algunas de las cosas que dicen éstos. Pero Sócrates va aún más lejos de lo que hemos dicho. Es posible decir que sólo lo que es beneficioso puede ser obligatorio sin necesidad de decir, como Sócrates dice, que sólo lo que es placentero puede ser obligatorio. Podríamos contestarle diciendo que el placer puede hartar, que se puede tener más placer del que realmente se desea, etcétera. Sócrates no dice esto, y hay dos razones que pueden explicar por qué se abstuvo de hacerlo. En primer lugar debe mantener la correlación de la palabra «placer» con un estado mental ligeramente alegre, pero cree que no puede durar mucho ese estado mental (cosa que requeriría considerar testigos equivocados a aquellos que dicen que el placer puede hartar). O en segundo lugar, podría romper la correlación de la palabra «placer» con la alegría, manteniendo sólo su correlación con la satisfacción. Basándose en esto puede obtenerse la verdad analítica de que el placer no puede hartar porque lo que harta deja de ser placer. Si Sócrates elige la primera opinión, tiene gustos extraños; si elige la segunda, está utilizando un sentido común y demasiado amplio de la palabra «placer». De hecho no es nada fácil decidir qué opción eligió.

Con estas reflexiones podemos volver a la argumentación. Protágoras admite que algunos hombres viven bien, y otros mal, y está de acuerdo en que vivir bien excluye la miseria y requiere placer; pero no está de acuerdo en que la vida placentera es buena (y terrible la mala vida) sin la condición de que las cosas de las que el hombre obtenga placer sean elogiables *(kala)*. A esto responde Sócrates (351 c 2-6) diciendo: ¿mantienes acaso la opinión común de que algunas cosas placenteras son malas, y algunas cosas dolorosas buenas? Pues como digo, en la medida que son placenteras ¿no son , según eso, buenas, a menos que tengan consecuencias desafortunadas?; y ¿acaso las cosas dolorosas de la misma

manera no son malas en la medida en que son dolorosas?». Protágoras vacila en estar de acuerdo con esto, y Sócrates repite (351 e 1-3): «Digo yo, en la medida en que las cosas son placenteras ¿no son acaso buenas?; ¿no es acaso el placer (que ellas producen) una cosa buena?». Acuerdan investigar esto.

Para hacerlo, Sócrates presta atención a la condición conocida como «ser dominado por un placer o alguna otra pasión». Protágoras y él están de acuerdo en decir que es falso que un hombre pueda alguna vez dejar de hacer lo que «el conocimiento le aconseja» (no se examina cómo el conocimiento puede aconsejar algo). Sin embargo afirman que la gente a menudo hace lo que sabe que no es lo mejor, bajo la influencia de la ira, el placer, el dolor, el amor o el miedo. Desde luego, se deduce de esta doctrina basada en el sentido común que algunas conductas placenteras están equivocadas, y por lo tanto el fenómeno de ceder a la tentación es crucial para la doctrina de que el placer es bueno. Si se da a veces realmente el caso de que se que A es la conducta correcta, pero hago B porque es la más placentera, se sigue de esto que A es correcta y menos placentera, y B equivocada y más placentera. Sin embargo, si lo que realmente ocurre es que, siendo A efectivamente placentera además de correcta, creo equivocadamente que B es más placentera, esta consecuencia no puede sacarse; sino que simplemente se tratará de una equivocación por mi parte. Basándose en esto, Sócrates intenta hacer un análisis del fenómeno de ceder ante la tentación.

Tras hacer una introducción a la discusión afirmando que tiene importancia para la investigación de la valentía y las otras partes de la virtud, Sócrates empieza a razonar con el vulgo. Se ponen de acuerdo primero en que las conductas atractivas pero equivocadas consisten en la tolerancia a los placeres corporales, y se razona entonces que la única razón de que se piense que están mal esas conductas atractivas es que producen como resultado dolor (y al contrario ocurre con conductas no atractivas como la gimnasia, que son consideradas buenas). Esto, dice Sócrates, apoya la identificación de placer y bien, dolor y mal (354 c 5 y 355 a 1). Deja claro que no cree que el hombre ordinario opine que el placer y el bien son la misma cosa, sino sólo que el hombre ordinario «no ve otra finalidad» al determinar la bondad de una conducta.

La demostración gira totalmente en torno de esta identificación, dice Sócrates. Dado que «placentero» y «bueno» son sustituibles, es absurdo decir que un hombre a veces deja a un lado la mejor conducta para lograr placer, pues sería lo mismo que decir que deja un placer mayor para obtener otro menor, y esto nadie lo haría.

Sin embargo, la gente sí cede ante la tentación, y debe haber alguna otra explicación de este hecho. La explicación de Sócrates es que hacemos estimaciones equivocadas del placer o dolor que traerá consigo las cosas que vamos a hacer. Igual que podemos ser engañados por las apariencias cuando juzgamos el tamaño relativo de un objeto cercano y

otro distante, y debemos abandonar la apariencia y recurrir a la medida cuando la cuestión es importante, de la misma manera subestimamos a menudo el placer o el dolor relativo de distintas conductas. Puesto que se ha demostrado, dice (357 a 4-b 4) que la salvación de nuestra vida depende de elegir el placer mayor, debe depender de la medida y por lo tanto de algún tipo de habilidad o conocimiento, y ceder a la tentación debe ser fruto de la ignorancia.

Los Sofistas Hipias y Prodico, que también están presentes, entran en la conversación, y están de acuerdo con lo que Sócrates ha dicho; en particular en que la sabiduría es no ceder ante la tentación, y la ignorancia ceder. Están de acuerdo con esto basándose en que «no hay en la naturaleza humana posibilidad de que un hombre se aventure a hacer lo que cree que son cosas malas en vez de hacer cosas buenas» (358 d 1).

¿En qué se diferencia la valentía de las otras partes de la virtud? Siendo el miedo esperar un mal, un hombre no puede hacer lo que teme, y sólo hará una acción así si hay algo que teme aún más. Todo el mundo sigue la conducta que teme menos y la diferencia entre un cobarde y un valiente es que el valiente teme las cosas que hay que temer («tiene temores elogiables»), mientras que el cobarde tiene temores no elogiables. La cobardía, por lo tanto, es la ignorancia de lo que hay que temer, la valentía su conocimiento; y así valentía y sabiduría son la misma cosa. Puesto que la valentía es la única parte de la virtud que Protágoras quiere estudiar por separado, esto lleva a la admisión de que la virtud es una.

Antes fue Protágoras quien defendía, y Sócrates quien negaba que la virtud pueda ser enseñada, pero ahora, como señala Sócrates, los papeles han cambiado pues es Sócrates quien está defendiendo y Protágoras quien rebate la opinión de que la virtud es un conocimiento, lo cual es la única base para que pueda ser enseñada. Sin duda deben primero decidir qué es la virtud, y entonces preguntar si puede ser enseñada. El diálogo finaliza con la profecía de Protágoras que le augura un prometedor futuro a Sócrates.

Antes de que consideremos el significado de esta discusión debemos señalar que hay dos cosas implícitas aunque no específicamente afirmadas. En primer lugar, cuando se dice que «ceder a la tentación» depende de que se estime mal el valor de dos placeres opuestos, no se dice, pero presumiblemente se da a entender, que lo que ocurre cuando hacemos lo que sabemos que está mal es que exageramos el valor del placer (o del dolor) *que está a punto de ocurrirnos*. Pues el hombre que cede a la tentación cree, normalmente, que no se debe beber demasiado en las fiestas, pero lo hace cuando va a una. Su opinión le lleva a creer (lo cual es cierto) que el resultado de beber demasiado no es placentero, dice Sócrates. Por lo tanto, normalmente no está equivocado sobre el «resultado hedónico» del beber y de las resacas. Si estuviera equivocado no sería un ejemplo de excesiva indulgencia para hacer lo que sabe que está

mal, sino una acción que obedece a unos principios equivocados. Sólo se equivoca en su valoración del placer de beber mucho cuando beber está en el presente o en un futuro muy cercano, y la resaca más lejana comparativamente. Por lo tanto la teoría debe ser que es difícil decidir el tamaño relativo de objetos cercanos y distantes de forma que cuando tenemos que elegir entre un placer presente acompañado de un dolor futuro, y un dolor presente acompañado de un futuro placer, a menudo nos equivocamos, cosa que no haríamos cuando ninguna de estas cosas estuviera en el presente, y que por eso actuamos en contra de nuestros principios usuales. De hecho, la cercanía temporal hace que cambiemos de ideas acerca del valor de los placeres.

El segundo punto que está implícito pero que en ese momento no es expuesto se refiere a la identificación de la valentía con el conocimiento El hombre valeroso sabe lo que es temible, tiene temores elogiables. Puesto que el miedo es la «espectación del mal», temer las cosas correctas es considerar malo sólo lo que de hecho es malo. Sócrates no aplica explícitamente en este punto el análisis del placer para determinar qué es de hecho malo, pero seguramente se da a entender que lo aplica. Es decir, se pretende que supongamos que el cobarde está equivocado al afrontar los peligros de la desgracia y de la mala conciencia, y que el hombre valeroso tiene razón al preferir los peligros de las heridas y de la muerte, porque y sólo porque lo último es realmente más placentero que lo primero. (En 360 a 5 Sócrates dice incluso que el hombre valeroso elige la conducta más placentera.)

¿Cómo debemos interpretar esa discusión? Algunos comentaristas niegan que Sócrates sea partidario de las opiniones hedonistas que discute; que lo sea o no depende de si se entiende que exponer una pregunta es lo mismo que responder «sí». Como vimos antes, Sócrates sugiere interrogativamente, dos veces, que todas las cosas placenteras son buenas, todas las dolorosas malas. Supongamos que hay un diálogo en el que Sócrates dijera en dos ocasiones: ¿No son acaso todas las camas camas por imitación a la Cama Perfecta?, que se demostrara que la opinión común está de acuerdo en la práctica con este punto de vista, y que se probara alguna postura típica de Sócrates a la luz de esto; estoy seguro de que se nos diría que en ese imaginario diálogo Sócrates es partidario del punto de vista de que las formas son particulares perfectos. Sólo porque el hedonismo es una doctrina mal considerada hay algunas reservas para decir que Sócrates la mantiene en el *Protágoras*.

Desde luego, Sócrates realmente no identifica completamente el bien y el placer. Dice que todo lo que es placentero es bueno y todo lo que es doloroso malo, pero no que todo lo que es bueno es placentero ni que todo lo malo es doloroso. La identificación completa es sólo atribuida al vulgo. Sin embargo, dudo que Platón intente hacer uso de esta escapatoria, pues no le permite decir mucho. Ciertas cosas que ni son placenteras ni dolorosas pueden ser consideradas buenas (o malas); como por ejem-

plo atarse la corbata. Hubo pensadores, y Platón simpatizaba con ellos, que mantenían que debemos evitar tanto el placer como el dolor, y amar el estado intermedio; pero es obvio que esas ideas no pertenecen a la misma estructura mental del que dice que, el hombre valeroso elige la conducta más placentera. Un diálogo que mantiene esto último no se dedica a guardarse las espaldas de la manera que antes mostramos.

Sócrates, pues, mantiene una tesis hedonista. ¿Quiere Platón que nos lo tomemos en serio? Creo que sí. Es particularmente difícil pensar de otra forma cuando nos damos cuenta que todas las paradojas socráticas están expuestas en términos de ésta en este diálogo. Es cierto que ha habido otros diálogos que han explicado de forma bastante diferente la doctrina de que la virtud es conocimiento, (lo cual es la principal paradoja); me refiero a la concepción del «uso correcto de los bienes potenciales» del *Menón* y del *Eutidemo*. Pero, como vimos, esos diálogos no intentan responder a la pregunta: ¿Qué determina que éste es o que éste no es el uso correcto de los bienes potenciales? No nos dice qué es lo que el hombre bueno sabe y en virtud de lo cual usa correctamente las cosas. La respuesta debe ser, desde luego, simplemente que «El sabe cómo usar correctamente las cosas; es decir, tiene una lista de «Instrucciones para el uso» que es correcta.» Pero es muy difícil creer que Platón se hubiera contentado con describir como «conocimiento» algo que consiste en la posesión de ciertas reglas correctas; y de todas formas, ¿qué es lo que las hace ser correctas? El conocimiento es la comprensión de cómo son las cosas, y no cómo deberían ser, y el *Protágoras* es el primer diálogo que da prioridad a los hechos (valores relativos del placer) en los cuales el hombre bueno es experto.

La doctrina del *Protágoras* no es, por lo tanto, una alternativa caprichosa de la doctrina del *Eutidemo* y del *Menón*, sino una versión específica de la postura común a esos últimos diálogos. Es una versión que contesta todas las preguntas; explica cómo el bien es conocimiento, nos dice qué es conocimiento, explica como un hombre no puede obrar mal deliberadamente, explica incidentalmente por qué el filósofo debe gobernar. Por otra parte, provoca desde luego ciertas nuevas dificultades. No resulta demasiado sorprendente que Platón lo considerara un ensayo ni tampoco, quizás, que a veces tuviera dudas acerca de ello.

Pues el hedonismo del *Protágoras* es bastante estricto, ya que implica que las categorías morales son toscas y provisionales, y que debemos sustituirlas por juicios sobre el placer relativo obtenido. La demostración de esto es algo complicado pero tiene una gran importancia.

Sócrates y Protágoras están de acuerdo en que el conocimiento es el que debe «gobernar» en un hombre y no se le puede «dejar a un lado». También están de acuerdo en que ese conocimiento puede darnos instrucciones sobre qué hacer. El hombre que cede a la tentación hace, a pesar de cómo se analice el fenómeno, lo que normalmente cree que es lo incorrecto, aún cuando en ese momento crea que está bien; a me-

nos que normalmente él considere que ese acto está mal, no se tratará de un ejemplo de ceder a la tentación. Por lo tanto, algo en él se ha dejado a un lado, no en el sentido de que ha desobedecido claramente, sino en el sentido de que ha sido sacado de escena antes de que pudiera dar una orden. Si observamos el *Menón* (97-8) vemos que lo que caracteriza a la opinión cuando se la compara con el conocimiento, es que la opinión puede abandonar a un hombre, mientras que el conocimiento es fijo, pues incluye la comprensión de la razón del acto. También aprendemos en *La República* que el conocimiento está relacionado con la opinión, igual que ver una cosa está relacionada con ver una imagen o reflejo, que de hecho es un efecto de la cosa. Es decir, cuando algo se capta indirectamente, sin claridad, y sin seguridad debe ser llamado opinión; comprender lo que es inteligible en la cosa es el conocimiento.

A continuación Sócrates se ocupa de demostrar que los juicios morales del hombre ordinario están de hecho determinados por la experiencia del placer relativo de distintas conductas, pero sabe que no se expresan en esos términos. Las cosas que no debemos hacer son llamadas bajas, indignas, equivocadas: no son llamadas no-placenteras. Estos juicios son los que pueden ser destruidos cuando se acerca la tentación, y por lo tanto no son más que opiniones. Pero seguramente esos juicios son sólo opiniones no sólo porque son inestables, sino también porque han sido captadas indirecta y confusamente y no se trata de ejemplos de comprensión. El desagrado[11] al desertar de su puesto en la batalla es lo que hace que el hombre se dé cuenta de que una conducta así es equivocada, pero no es apreciado explícitamente en la condena moral ordinaria. Así todas las opiniones correctas están determinadas por (pero no son realizaciones explícitas de) hechos inteligibles. Los hechos inteligibles en la esfera de la moralidad, los hechos que determinan las opiniones del hombre, pero no son claramente captadas en ellas, son hechos acerca del placer superior.

Esto explica por qué la opinión moral ofrece solamente un control inseguro sobre la acción, mientras que el conocimiento moral tiene que ser inevitablemente obedecido; explica no sólo por qué el conocimiento moral ha de ser obedecido, sino también como puede dar órdenes, cómo es relevante para elegir. Pues el conocimiento moral hace caso omiso de conceptos opacos como «correcto» o «incorrecto»; el conocimiento moral es la percepción de la naturaleza del placer superior. Como Sócrates implica, lo que necesitamos para tener una conducta correcta en la vida es saber como medir el placer relativo. Dado esto, nuestras normas para la vida serán explícitamente de la forma: «No sirve para nada que un hombre haga...» y serán inamovibles porque serán mediciones hechas, no con los ojos, sino mediante una comprensión de como medir en ese campo. Juicios ordinarios que contienen los conceptos «correcto» e «incorrecto» son como estimaciones basadas en el «efecto aparente» y que contienen conceptos toscos como «más grande que». Están

sustituidos en la mente del filósofo por algo que puede ser preciso y acerca de lo cual puede establecerse una teoría. Esto es un ataque tan drástico a la moralidad ordinaria como el hecho por Trasímaco o Calicles. La diferencia es que, al contrario que estos hombres, Sócrates cree que la teoría luminosa, con la cual reemplaza esa manera de andar a tientas de la moral ordinaria justificará, en vez de socavar, las reglas morales ordinarias.

Hay varias preguntas que debemos hacer acerca de esta audaz teoría. En primer lugar, ¿qué es el arte de la medida o el conocimiento del placer? Platón no nos lo dice, pero creo que podemos asumir que es algo como lo que expone en *La República* y de nuevo en el *Filebo*. Es, supongo, una rama de la psicología; pues recordamos que las equivocaciones que el hombre carnal hace en el campo del placer, las equivocaciones que le inducen a vivir mal, se deben a la confusión entre satisfacción del apetito y placer. No podría equivocarse así si supiera qué es el placer. Si preguntamos cual es el valor en una esfera tan empírica de algo que Platón puede llamar conocimiento, la respuesta seguramente seguirá estas líneas. No se puede decidir empíricamente (sólo empíricamente no) cual de entre dos formas de vida es la que produce más placer, pues un hombre vivirá de una manera y otro de otra. Como dice en *Las Leyes* (802) cuando discute acerca de música, un hombre obtiene placer de aquello a lo que está acostumbrado, de manera que a un hombre puede llegar a gustarle cualquier modo de vida y no estar dispuesto a cambiar. Platón está, sin embargo, convencido de que hay una forma de vida preferible a las demás, en el sentido de que cualquier persona que se pase a ella llegará a admitir que su placer ha aumentado con el cambio, y no querrá volver a cambiar. Puesto que esto no puede ser empíricamente determinado, debe ser demostrado mediante la reflexión racional acerca de la naturaleza del placer y acerca de como difiere de cosas como la gratificación del apetito con lo que puede fácilmente confundirse. Así pues, esto es «saber cómo medir los placeres».

A continuación debemos preguntar qué es lo que entiende Platón por «placer» en el *Protágoras*. ¿Se usa la palabra para referirse a todo lo que satisface, de manera que sería una contradicción en los términos decir que el placer puede hartar, o mantiene su correlación ordinaria con un estado fácilmente reconocible de alegría?[12] Es obvio que la palabra «placer», tal y como Sócrates la usa, debe estar disociada de «los placeres», como nombre dado a ciertas actividades cuyo rasgo común más obvio es que a menudo producen placer y se les toleraría menos si no lo produjeran. No se puede concebir que el hombre valeroso obtenga más placeres de ese tipo que el cobarde. Pero esto no zanja la cuestión. ¿Por qué, preguntamos, es la cobardía menos placentera que la valentía? Tiene sus consecuencias, desde luego; el cobarde será impopular, o incluso será condenado, pero estas consecuencias no se siguen necesa-

riamente, y no se necesita una «habilidad para la medida», sino simplemente el sentido común, para darse cuenta de que pueden suceder. Pueden traer también consigo insatisfacción y mala conciencia, y esas son cosas no placenteras, pero sólo le sucederán estas cosas al hombre que desee ser valeroso. Hay hombres a quienes no les importa ser malvados, que piensan que es estúpido ser de otra manera. Si estos son los únicos males que el hombre valeroso puede temer, pueden entonces ser evitados mediante una cobardía absoluta. Sin embargo, nos sentimos inclinados a decir que la razón de que el hombre valeroso no abandone su puesto no es que se diga a sí mismo: «Si lo hago, perderé mi autoestimación, y me haré un miserable»; la conducta cobarde simplemente le repugna, igual que a mucha gente le repugna matar a una gallina.

Si es esta repugnancia lo que Platón tiene en mente cuando dice que el hombre valeroso tiene temores nobles, hay dos comentarios que debemos hacer. En primer lugar, como vimos, «tener temores nobles» debe significar «temer cosas que son realmente no-placenteras»; y no deben ser placenteras para nadie, o de lo contrario la valentía no sería la conducta más placentera para todos sino sólo para el valeroso. Pero el cobarde no comparte la repugnancia del valiente por la cobardía, y por lo tanto, según esta interpretación, los males que el hombre valeroso teme no existen para el cobarde, y no puede decirse que son no-placenteros para todo el mundo. En segundo lugar, si decir que una conducta es no-placentera es decir que es repugnante, se usa «placer» en un sentido muy amplio, tan amplio que hace que se derrumbe toda la teoría del *Protágoras*. Decir que la maldad no es placentera es sugerir que tiene consecuencias que no le gustan a nadie; si todo esto quiere decir realmente que el hombre honorable no siente gusto por el mal, esto ya lo sabíamos, y Platón no dice nada nuevo, sino que simplemente recomienda una nueva terminología muy confusa.

Pero, ¿qué es lo que tiene además en mente Platón? Para responder a esto, *La República* es sugestiva, pues recordemos que en ella se veía que la conducta mala crea desunión y desorden interno, y esas cosas no sólo son no-placenteras en sí mismas, sino que también perjudican el disfrute de cosas potencialmente agradables al hacer que no las llevemos a cabo en el momento oportuno. Estos hechos están sin duda comprendidos entre los hechos que el filósofo que sabe como medir el placer debe entender. ¿Pero acaso el hombre valeroso ordinario no cumple su obligación porque se dice a sí mismo que se desorganizará si no cumple, y que será no-placentero? No, pero no hay ninguna razón para que no deba ser así. Dejemos al hombre valeroso cumpliendo su obligación porque la cobardía le repugna. El *Protágoras* no intenta sustituir la repugnancia por otro motivo, sino explicar por qué está justificada esa repugnancia. La repugnancia es, si se quiere, opinión; es decir, es el efecto sobre la sensibilidad moral del hombre de un reconocimiento implícito de los hechos que hemos estado considerando. El hombre valeroso está prevenido contra la conducta cobarde por la repugnancia que siente hacia ella; que algo sea placentero no es lo mismo que sea repugnante, pero lo justifica.

Así pues, ¿qué significa «placer» en el diálogo? No hay ninguna razón para suponer que Platón hubiera podido dar una respuesta muy precisa. Sin embargo, si no nos equivocamos al relacionar el *Protágoras* con *La República*, podemos decir que la idea dominante es la capacidad de elegir. Decir que una forma de vida es más placentera que otra, no es lo mismo que decir que es más divertida, ni tampoco es decir simplemente que un hombre decente la preferirá. Más bien es decir que nadie que haya hecho un buen exámen de cada tipo de vida dejaría de elegirla. Según esta interpretación, no se trata de una temeraria escapatoria por parte de Platón, decir que el placer es bueno; sería una contradicción en los términos que lo negara. Pues lo que es bueno es lo que cualquiera que comprendiera sus consecuencias escogería.

La tercera pregunta que haremos concierne a la exposición del fenómeno de *akrasia*, o de ceder a la tentación. ¿Es adecuada? ¿Hay alguna razón para que debamos estar de acuerdo con Platón en que un hombre que comprendiera claramente que algo va en contra de sus intereses, o es malo, no lo podrá hacer, y que por lo tanto el hombre que hace algo que normalmente cree que está mal, debe haber cambiado momentáneamente de ideas? Si decidimos definir «creer» de manera que no pueda decidirse que un hombre cree algo si actúa en desacuerdo con ello, debemos estar de acuerdo con Platón; pero aparte de estos ejemplos extremos, no hay ninguna razón por la que debamos estar de acuerdo. Platón está confuso debido al simplista modelo de la personalidad humana que a veces adopta. La metedura de pata puede verse en 358 d 6 donde se define el miedo como expectación del mal. Pues el temor no es eso, sino la perturbación producida por la espectación del mal. Igualmente el deseo, en un sentido de la palabra, no es espectación del bien, sino los anhelos y otras perturbaciones excitados por la espectación del bien. Si en situaciones peligrosas la gente fuera tan serena y racional como en sus sillones, bien podría decirse que el hombre que huye realmente no cree que debe sacrificar su vida. Tal y como son las cosas, esto es absurdo. No puede confiarse en una explicación de las características internas y racionales del placer superior de una muerte gloriosa para controlar las secreciones de las glándulas secretoras de adrenalina. La explicación de Platón de la *akrasia* (como la de Aristóteles, que es muy similar) está equivocada, al no darse cuenta de que expresiones como «deseo» y «temor» se refieren no sólo a «pasiones serenas» o predisposiciones permanentes de elección, sino también a «pasiones violentas» y perturbaciones, que superan estas predisposiciones.

5. TEXTOS ANTIHEDONISTAS EN EL «GORGIAS» Y EL «FEDON»

El lector del *Protágoras* se extrañará al volver al *Gorgias* y al *Fedón*, pues en ambos diálogos se ataca la idea de que el placer es bueno. ¿Defiende Platón dos ideas distintas o pueden reconciliarse? Estudiaremos primero el *Gorgias*.

El tema del *Gorgias* es el poder. En contra de la presuposición común de que la autoridad o, en el caso de la democracia, la oratoria y las artes políticas, pueden dar al hombre el codiciable poder de hacer lo que quiera, Sócrates opina que esas cosas no confieren más que el poder de equivocarse y de dañarse uno mismo con males irreparables. El auténtico poder proviene sólo del conocimiento de cómo vivir.

Lo que el orador posee es el poder de convencer a la gente, y esto lo considera Sócrates una técnica de placer, y no un conocimiento, porque el orador sabe como agradar a su audiencia, pero no si hace bien al hacerlo; no ha captado los fines. Polos, un discípulo de Gorgias, protesta diciendo que los oradores tienen poder supremo y pueden hacer lo que quieran. Sócrates niega esto; los oradores pueden quizás hacer lo que les parece bueno para ellos, pero actúan igual que todo el mundo, buscando un bien, y si se equivocan al juzgar que es lo que va en su propio interés, realmente no hacen lo que realmente desean. El poder para actuar injustamente no es envidiable, pues una acción injusta es el peor de los males. Incluso el hombre injusto que escapa del castigo es más desdichado que el hombre que es justamente castigado.

Polos le discute esto. Admite que es menos elogiable (*kalon*) hacer injusticia que sufrirla, pero dice que es mejor (más *agazón*). Este es un clarísimo ejemplo de especialización de *kalos* y *agazos*. Sócrates le refuta esto arguyendo que todo lo que es elogiable lo es porque es placentero o beneficioso; ser injustamente tratado no es ciertamente más placentero que actúar injustamente; por lo tanto, si es más elogiable, tiene que ser más beneficioso, y por lo tanto mejor y más aceptable. Ampliando esta argumentación (en la que se incluyen algunos pasos dudosos) Sócrates demuestra que el castigo justo es lo más beneficioso —lo más beneficioso porque el mal espiritual del que exhime es el menos elogiable de todos los males, pero no el menos placentero, y por lo tanto debe ser el más perjudicial. El hombre más desdichado es aquel que hace una injusticia y no es castigado por ella.

Ciertamente, en esta argumentación, Sócrates se permite distinguir entre cosas placenteras y cosas beneficiosas basándose en el sentido común. Debemos señalar, sin embargo, que nociones como ser envidiable, ser afortunado, y ser desdichado están relacionadas con la presencia o ausencia de cosas beneficiosas. No hay ninguna sugerencia de que beneficiarse sea recibir algún bien que sea moralmente elogiable pero no necesariamente deseable. Es posible decir, por lo tanto, que cuando

Sócrates dice que el castigo no es placentero habla a nivel de sentido común, y no pretende implicar que no es placentero en comparación. Ciertamente no dice todo lo que debería decir en esta argumentación, pues no discute la distinción de Polos entre lo que es elogiable y lo que es bueno.

La discusión es entonces interrumpida por Calicles, un joven político ateniense, que ha asimilado de los sofistas la distinción entre lo que existe por naturaleza y lo que existe por ley humana o costumbre, y la usa para ponerse en una postura bastante parecida a la de Trasímaco. Afirma que Polos debería haber dicho que actuar injustamente es menos elogiable por convencionalismo pero no por su naturaleza. Los convencionalismos son inventados por los débiles para obligar a la gente a comportarse de forma que se beneficie el débil. La naturaleza revela en el comportamiento de todos los animales y de todos los hombres que es justo y correcto, según la ley natural, que el mejor hombre tenga más que el peor. Por lo tanto es justo por naturaleza, y elogiable, actuar injustamente en el sentido convencional.

A continuación hay una disputa acerca de quien es el mejor hombre, y Calicles afirma que aquellos que son lo suficientemente inteligentes y lo suficientemente valerosos como para lograrlo, deben gobernar y disfrutar de sus ventajas. Sócrates le pregunta si esos hombres importantes tienen que ser capaces de gobernarse a sí mismos, es decir, tener templanza. Calicles afirma que la templanza es un servilismo. Lo que realmente es lo mejor (*aretê*) es tener deseos poderosos y la suficiente valentía e inteligencia para satisfacerlos.

Sócrates replica (con una confusión pitagórica u órfica) que los deseos son insaciables, y que la felicidad depende más de moderar que de satisfacer los propios deseos, y así lograr la tranquilidad. Calicles ataca la tranquilidad, y pide placer y dolor; la felicidad es la posesión y satisfacción de deseos. Extrañado por las consecuencias que Sócrates deduce de ésto, continúa diciendo que lo que es placentero y lo que es bueno es la misma cosa. Sócrates da dos importantes argumentaciones en contra de ésto, una de ellas (que los hombres malvados tienen exactamente los mismos placeres que los buenos) ya la hemos considerado. La otra es que «bueno» y «malo», y también «feliz» y «desdichado», son incompatibles, pero que un hombre puede sentir a la vez placer y dolor, como por ejemplo cuando una dolorosa sed empieza a ser saciada. Por lo tanto, las cosas buenas y las cosas placenteras no son las mismas cosas. (La conclusión de esta argumentación, tanto si Sócrates la pretendía como si no, es que al decir de algo que es bueno, o de un hombre que es feliz, se está haciendo una comparación. Una operación hace el bien si produce más placer que dolor; ésta es la razón de que una cosa no pueda ser buena-y-mala pero sí placentera-y-dolorosa).

Realmente Calicles nunca ha dudado de que algunos placeres sean malos; su poderosa defensa de lo que es «justo por naturaleza» demues-

tra que él, igual que el hombre ordinario, está dispuesto a respetar así como a desear; pero lo que respeta es la fortaleza. Los placeres de la debilidad, por lo tanto, le parecen despreciables, y entonces admite que el placer y el bien no pueden identificarse, y que todo lo que hagamos debemos hacerlo intentando conseguir algún fin, incluso en el caso de actividades que son incidentalmente placenteras. Sócrates arguye que se necesita conocimiento para elegir placeres beneficiosos, el tipo de conocimiento de los fines en el cual no participa la retórica; y que el fruto de este conocimiento es orden y reglas. Lo placentero es aquello cuya presencia nos produce placer, el bien aquello cuya presencia nos hace buenos. Por lo tanto no son iguales, y el bien es una virtud que depende del «orden, la corrección y el conocimiento». Por lo tanto es el hombre ordenado y sobrio quien es bueno y envidiable (*eudaimôn*), y es también justo, piadoso y valeroso.

El resto del diálogo señala las consecuencias de esto en la vida. Ningún hombre quiere actuar injustamente, pero muchos lo hacen porque no pueden evitarlo. Este es el poder o habilidad que un hombre debe intentar adquirir, en vez del poder de conseguir una vida fácil. Al hombre no le beneficia vivir mucho a costa de vivir indignamente. Calicles, por lo tanto, no puede convertirse en un político a menos que esté convencido de que puede capacitar a los hombres para que vivan mejor. El diálogo finaliza con un mito cuyo mensaje es que nuestro destino tras la muerte depende de nuestra conducta durante la vida.

El *Gorgias* es un notable ejemplo del arte oratorio que critica, pero su contribución a los problemas teóricos de las costumbres es menor. Su principal preocupación es defender la memoria de Sócrates recomendando su actitud ante la vida. La defensa está astutamente hecha. Se muestra a Sócrates como representante del respeto tradicional por la belleza y la justicia, que los oligarcas desafiaron en nombre del derecho natural del «mejor hombre» para gobernar, escéptico ante los políticos democráticos sólo porque eran infieles a los ideales tradicionales. Incluso se insinúa su simpatía por las ideas órficas[13] y pitagóricas que probablemente fueran responsables de muchos votos en su contra en su juicio, y se demuestra que éstas le llevaron a obrar de manera opuesta a aventureros oligarcas como Calicles. En una obra con este propósito, habría sido una locura que Platón perdiera la simpatía del lector debido a razonamientos artificiosos acerca de la relación precisa entre placer y bien. Por lo tanto, incluso aunque en la (probablemente temprana) época en la que escribió el *Gorgias*, Platón hubiera pensado que en un sentido era cierto decir que todas las cosas placenteras son buenas, habría sin embargo preferido enfatizar el sentido en el que esto es falso. El tema del *Gorgias* es que no podemos vivir bien o lograr lo que realmente deseamos a menos que disciplinemos nuestros apetitos; y esto es algo en lo que

Platón siempre creyó, incluso cuando se preguntaba si «vivir bien» no podría significar lo mismo que «vivir en equilibrio placenteramente». Si «todo lo que es placentero es bueno» se considera un cebo que nos haga aceptar todo placer que pasa, Platón nunca habría estado de acuerdo.

El texto antihedonista del *Fedón* (68-9) es aún mejor. El tema del *Fedón* (un diálogo intermedio) es la concepción órfico-pitagórica de la liberación del cuerpo. Es el último día de la vida de Sócrates, y está explicando la serenidad con la que espera la muerte. Toda su vida ha deseado sabiduría, para la cual el cuerpo es un impedimento, y ahora se acerca el momento en el que quizás logre su deseo. Por eso, ¿cómo puede estar afligido ante la muerte? Esto le lleva a un párrafo que no es esencial para el tema del diálogo, y debe haber sido incluido por su interés, en el cual expone que quizás la valentía y la templanza le convengan al filósofo más que a los demás hombres. Pues la valentía se la deben los demás al miedo, su templanza a su intemplanza; temen la muerte, pero la afrontan porque temen más a otras cosas, aman ciertos placeres tanto que se inhiben de otros porque necesitan los que aman. Quizás, dice, la auténtica virtud no consista en elegir placeres, sino en deshacerse de todo en bien de la sabiduría, de todos los placeres, temores y dolores que puedan salir al paso. Quizás la virtud sin sabiduría sea un sustituto servil, y la auténtica virtud deba purificarse de toda dependencia de las pasiones; y la purificación es la templanza, justicia, valentía y la propia sabiduría.

Es posible reconciliar este párrafo con el *Protágoras* insistiendo en que en ese diálogo Platón presta atención a la justificación mientras que aquí se ocupa de los motivos, pero no sé si es correcto decir esto. Si Platón hubiera escrito estos dos estudios sobre la valentía, tan parecidos y tan opuestos aparentemente, y pretendiera que estuvieran reconciliados, seguramente habría indicado su intención. Todas las conclusiones que sacamos del *Fedón* son incompatibles con el *Protágoras*. Platón se revela (vacilante, pues repetidas veces dice «quizás») ante la idea de que el bien suponga cálculo. Es el Platón que elogiaba la locura divina del amor apasionado en *El Banquete* y en el *Fedro* el que está escribiendo este párrafo.

Así pues, ¿cuál es la postura del *Fedro?* Creo que es ésta: Hay dos niveles del bien, el del filósofo y el del hombre decente ordinario. El hombre decente ordinario está movido por el deseo de disfrutar auténticamente en la vida, y para ello sacrifica las diversiones de oropel que tientan al malvado. El hombre auténticamente bueno está obsesionado por un único deseo de verdad, para lograr el cual sacrifica todo lo demás. Pero, ¿por qué es este hombre auténticamente bueno? ¿Es simplemente una expresión de Platón? No, es más que eso. Este hombre es auténticamente bueno porque es por ese deseo de sabiduría por lo que podemos ser purificados del cuerpo y así podemos entrar en el patrimonio que se nos ha destinado. Si se le preguntara a Platón por qué

debemos intentar ser buenos, probablemente nos diría que si fuésemos filósofos ya desearíamos el bien, y lo único que tendríamos que hacer sería eliminar errores para ver cual es el auténtico bien; si no somos filósofos, el único motivo que puede ofrecer para que intentemos vivir de acuerdo con el destino trazado para nosotros por la naturaleza es que no se puede ser feliz (o si se quiere, no se puede lograr el placer supremo) a menos que se haga esto.

Debemos señalar que el *Fedón* rompe no sólo con el *Protágoras* sino también con todos los demás diálogos que hemos estudiado. En otras ocasiones hemos encontrado una exposición a dos niveles del bien, y también la opinión de que el bien de más alto nivel depende del conocimiento, mientras que el de más bajo nivel depende de la opinión. Pero hasta ahora el conocimiento ha sido *práctico;* ha sido conocimiento de como usar bienes potenciales, conocimiento de como medir el placer. Aquí (igual que en *La República,* Libro 6, *Teeteto,* 172-6, y sobre todo, yo creo, en los últimos diálogos) la idea que sacamos no es que la sabiduría o el conocimiento es el bien, porque nos dice como vivir, sino que el amor a la sabiduría es la base del bien, porque el hombre que tiene esa motivación desprecia las cosas de este mundo y se amolda al orden divino que estudia. Según esto, la sabiduría que perfecciona la condición humana consistirá, en el *Epinomis,* en teología, matemáticas y astronomía.

6. HEDONISMO Y ANTIHEDONISMO EN «LA REPUBLICA»

Al estudiar *La República,* vimos que ambas cosas están mezcladas. Cuando Platón distribuye las expresiones de la virtud entre los distintos aspectos de un hombre ordenado, la sabiduría es el conocimiento de como mandar; y se sugiere en el mito[14] que este conocimiento consiste en comprender como las diferentes combinaciones de circunstancias afectan al hombre. Por otra parte, cuando Platón alaba al filósofo, deja claro que una base para valorar la filosofía es su efecto acondicionador sobre el filósofo; y podría pensarse que el aprendizaje prescrito para los filósofos es un proceso acondicionador destinado simplemente a desprenderle de los engaños terrenos. Pero entonces aprendemos que su aprendizaje debe culminar en la comprensión de la naturaleza del bien, y que esto es necesario porque todos buscamos lo que es bueno y por lo tanto los que gobiernan deben saber qué es realmente el bien. Por lo tanto, hay una mezcla de las dos actitudes ante el conocimiento; y desde luego, no hay ninguna razón para que no la pueda haber.

Hay también, como hemos visto en nuestro análisis, algo de hedonista y algo de no-hedonista en *La República.* El lector que considere indigno que la justicia deba ser elogiada por el placer que ofrece podrá pensar que la principal tesis de Platón es que el hombre justo es el hombre que se amolda al patrón racional de la naturaleza humana; el lector que considere que esa justificación es insuficiente, podrá fijarse en la demostración de que la vida del hombre justo es la más placentera.

¿A qué da más importancia Platón? No se sabe. Hay un pequeño punto que se dice a veces que decide la decisión, y que no lo hace; debemos estudiarlo brevemente. Casi al final de *La República,* Libro 6 (505), Sócrates habla irrisoriamente de las confusiones y de los círculos viciosos en los que incurren las personas que identifican el bien y el placer. Y un poco después (509 a 9), cuando Sócrates dice que debe admirarse más al bien que a la cognoscibilidad y a la verdad, Glaucón señala: «¡Qué enormemente admirable debe ser...! Pero creo que no lo considerarás un placer»; y a esto responde Sócrates con una palabra que significa literalmente: «Cállate, fatídico loco» y pero que significaba más o menos «¡Bah!». Pero estos párrafos no son tan decisivos como puedan parecer. En el primero, Sócrates está describiendo teorías populares, e incluso dice que los que identifican bien y sabiduría se meten en dificultades similares. Con respecto al segundo párrafo, Sócrates a menudo pretende extrañarse ante cosas en las que realmente cree, pero que extrañan a la opinión común; e incluso aunque estuviera seriamente extrañado, se explica fácilmente: Sócrates en este momento no está hablando de lo bueno para el hombre, sino que habla acerca del principio en el que se basa todo el orden del universo. Platón puede pensar entonces que el principio que mantiene en su lugar a las estrellas, el valor que se expresa imperfectamente en el orden del universo, es una especie de alegría cósmica; quizás Beethoven pensó algo así cuando compuso la Novena Sinfonía y no esté muy alejado del hombre que escribió que el deseo, el odio, el amor y la aversión son fuerzas cósmicas (*Leyes* 896-7). En conjunto es poco probable que pensara eso, pues también escribió (*Filebo* 32-3) que mientras que el placer sea un ingrediente deseable en la vida humana, estará fuera de lugar en la de los dioses. Pero incluso aunque esta última opinión fuera su verdadera opinión, no se sigue que el hedonismo sea falso; pues si nuestro deber es amoldarnos al patrón de vida natural, y por lo tanto, al más feliz, entonces ninguna conducta será correcta a menos que haga feliz al agente. Por lo tanto, tanto si Sócrates se extraña realmente como si no, este texto no puede demostrar que el bien *para el hombre* no puede identificarse con el placer.

7. ULTIMAS IDEA ACERCA DEL PLACER: EL «FILEBO»

El diálogo que tenemos que estudiar a continuación es el *Filebo.* Su tema es el estatus relativo del placer y del conocimiento en una vida buena. Sin duda pertenece al último grupo de diálogos, y es el único de estos en el que Sócrates dirige la discusión. Sabemos por Aristóteles que había un debate entre hedonistas y antihedonistas en los alrededores

de la Academia y en ella, y es probable que en el *Filebo,* Platón crea estar declarando cual ha sido siempre su postura, y por esa razón hace que hable Sócrates. El hecho de que Platón escriba para la gente con la cual discutía frecuentemente, explicaría por qué el diálogo es tan oscuro. Para nosotros, que no podemos preguntarle qué quiere decir, ni recordar lo que dijo la semana pasada, es un diálogo difícil de interpretar; lo que diga sobre él ha de ser tomado con reservas.

Se representa a Filebo y a Protarco manteniendo un punto de vista igual al que Eudoxo mantenía en la realidad, es decir, que el placer, la diversión, y el gozo, etcétera, son buenos para todos los organismos. Sócrates y sus amigos mantienen en contra de esto que el pensamiento y otras actividades intelectuales son mejores para todos aquellos que son capaces de poseerlos. Admiten que la cuestión se decidirá cuando estén de acuerdo en cual es la condición espiritual que hace que una vida sea feliz. Mi impresión sobre los términos con los que se plantea el problema es que por «bueno» se entiende tanto «lo que nos puede satisfacer» como también «aquello que la naturaleza pretende que intentemos conseguir». La opinión hedonista aquí atribuida a Protarco parece ser la de que la naturaleza ha hecho que algunas actividades sean agradables y otras desagradables para guiarnos hacia la forma de vida correcta, y que, por lo tanto, el placer puede ser usado como guía de rectitud. En contra de esto, Sócrates parece decir que la naturaleza pretende que aquellos organismos a los que se les ha otorgado capacidades intelectuales, usen esas capacidades. En contra de la primera opinión, la postura que Platón siempre tomó en el pasado (y que Aristóteles tomará en el futuro) es que lo que nos agrada depende de como hemos sido educados. Puede ser verdad que el filósofo que sabe cómo medir el placer puede decir que la vida justa es la más placentera, pero el hombre ordinario no puede, y por lo tanto no puede usar el placer superior como guía para actuar.

Sócrates empieza insistiendo en que por «placer» se entienden varias cosas distintas, cuya única cualidad común será que son placenteras, y que no todas necesitan ser buenas sólo porque sean placenteras. Se ha creado confusión con argumentos con la forma: Los X son todos iguales porque son todos X; algunos son Y; por lo tanto, puesto que todos son iguales, son todos Y. Algunas páginas se dedican a tratar de esto arguyendo que todos los universales ordinarios, como el placer o el conocimiento, son divisibles en subconjuntos, y que no se puede entender nada hasta que no se puedan tener presentes todos los subconjuntos en los que se dividen.

Si queremos decir que el placer o el conocimiento son buenos, es necesario hacer esta operación con ellos, seguramente porque tendremos que conocer qué tipos de placer o conocimiento son aquellos que debemos pretender. Pero si, como Sócrates sospecha, lo bueno es otra cosa distinta, esto no será necesario. Para decidir si lo bueno es otra cosa distinta, Sócrates estipula en primer lugar que nada puede ser llamado

«lo bueno» a menos que satisfaga total y aisladamente, y entonces pregunta a Protarco si aceptaría una vida sólo de placer. Insistiendo en que en una vida así Protarco no podría preveer o recordar sus placeres, ni incluso ser consciente de ellos mientras se produjeran, Sócrates hace que admita que no es lo suficientemente buena, igual que una vida de puro pensamiento sin sensaciones tampoco lo es. La vida aceptable para el ser humano será, por lo tanto, una mezcla de placer y conocimiento. Esto sólo prueba, desde luego, que el placer no es bueno a menos que seamos conscientes de él, y a pesar de que la argumentación es sofística, nos recuerda que estamos discutiendo la vida de organismos conscientes, con la esperanza de que veremos que, si los hombres son seres conscientes, el ejercicio de nuestros poderes conscientes formarán parte de la vida que la naturaleza pretende que llevemos.

Ni el placer ni el conocimiento obtienen el primer puesto, pero aún es necesario determinar su orden de mérito decidiendo cual de ellos se parece más a aquello que hace que la buena vida sea aceptable. Sócrates dice que para ello necesita un nuevo sistema conceptual. Esto lo consigue en un párrafo muy complejo que tendremos que discutir en un posterior capítulo[16]. Por el momento es suficiente decir que su sentido es el siguiente: —Necesitaremos cuatro conceptos para discutir cualquier cosa. El primero *lo ilimitado,* es decir, el material actual o potencialmente desordenado; en segundo lugar *el límite,* o principios de organización; en tercer lugar *la mezcla* de esos dos elementos en cosas concretas actuales[17] en cuarto lugar *la inteligencia,* divina o humana, como responsable de la mezcla. Todos los buenos estados de algo, como la salud, la música, el buen tiempo o la virtud humana, se deben a la mezcla correcta de estos dos elementos. Este es una doctrina muy parecida a la teoría del Justo Medio de Aristóteles; ningún componente de la vida (comer, beber, hablar, pensar) es bueno o malo en sí mismo, —siempre que pueda haber más o menos, podrá haber también mucho o demasiado poco. El bien depende de la correcta organización de los componentes[18].

En términos de este nuevo sistema conceptual, Sócrates continúa diciendo que la inteligencia humana es semejante a la que ordena el universo, que el placer y el dolor son materias desordenadas y que la vida formada por la mezcla del placer y el pensamiento es, desde luego, una mezcla. Una vez dicho esto, Sócrates cambia bruscamente de tema y se dedica a hacer un examen psicológico del placer. No está por lo tanto muy claro que es lo que se pretende que hagamos con esas identificaciones; ni tampoco está muy claro sobre qué trata la conversación en conjunto. Tenemos que otorgar el segundo premio, decidiendo qué es lo que hace que esta vida formada por una mezcla sea aceptable, y la idea de un orden de mérito entre pensamiento y placer no está totalmente clara. Sin embargo, por el momento, parece ser que cree que aquello que hace que la vida formada por una mezcla sea placentera es que es una mezcla inteligente y que por lo tanto la inteligencia es no sólo un componente

sino también el arquitecto de la buena vida, mientras que el placer, siendo un material que requiere organización, tiene que subordinarse a la inteligencia. Estrictamente hablando no está claro por qué la vida formada por una mezcla es más mezcla que otra vida. Pues la vida formada por una mezcla estaba «mezclada» porque tenía dos ingredientes (pensamiento y placer), mientras que al decir que algo como la salud o, supongo, un pastel de Madeira son una mezcla, en el sentido en el cual Sócrates acaba de introducir esta expresión, las dos cosas que se supone que están «mezcladas» no son dos ingredientes, sino por una parte los ingredientes y por otra la «fórmula» que determina sus cantidades. Hay, por lo tanto, dos sentidos de la palabra «mezcla»; y, puesto que cualquier cosa, aunque sea insatisfactoria, parecerá tener su «fórmula», parece como si cualquier vida, incluida la vida del puro placer, debiera ser una mezcla en este sentido, aunque muchas de ellas sean mezclas equivocadas. Pero aunque Platón ha sido sin duda poco concreto, no es imposible captar su significado. Hay una «fórmula» de la salud (una proporción determinada de calor, frío, sequedad y humedad, o lo que sea) que es la misma en todos los casos de salud; mientras que no hay ninguna fórmula para la fiebre *en general* (pues «fiebre» significa todo un conjunto de condiciones insatisfactorias), aunque desde luego hay una razón determinada que puede ser encontrada *en cualquier caso* de fiebre dado. Similarmente el hombre cuya única ocupación es lograr el placer, no utiliza la noción «demasiado», y no hay ninguna fórmula *general* para la vida de los buscadores del placer (es decir, para el caso imaginario de los puros buscadores del placer) pues simplemente toman todo el placer que pueden. Sin embargo, una vez que admitimos que la vida debe contener al menos dos ingredientes (tanto el pensamiento como el placer), debemos ver que tiene que haber reglas para su combinación, y que, por tanto la vida formada por una mezcla (es decir, con dos ingredientes) será una mezcla (es decir, tendrá una fórmula general), de igual manera que una vida con un sólo ingrediente no lo será. Se trata, pues, de la antigua idea que encontramos cuando Sócrates estaba argumentando con Trasímaco y tratando de convencerle de que cualquier vida satisfactoria tendrá que tener reglas que puedan ser trasgredidas. Es también una idea vieja que la actividad de pensar y la actividad de regular proceden de la misma fuente.

A continuación hay un largo examen psicológico del placer, cuyo principal objeto parece ser el de argumentar que muchos placeres son falsos. Esto puede ser interpretado de dos formas. En *La República* se argumenta que muchos placeres son *irreales* en el sentido de que con ellos no disfrutamos mucho, aunque imaginemos que sí lo hacemos, porque no son más que satisfacciones del apetito. De esta forma los placeres pueden ser «falsos», y esta falsedad o irrealidad puede objetarse basándonos en el disfrute —son menos placenteros de lo que pretenden y por lo tanto perdemos placer al pretenderlos. La otra forma según la

cual el placer puede ser falso es que, aunque sea lo suficientemente real y pueda ser disfrutado por aquellos que no se dan cuenta de su falsedad, depende de un cierto tipo de irrealidad (por ejemplo, los placeres de vivir en un paraíso de locos) y pueden ser censurables en todo amante de la verdad. Platón se propone argumentar que la vida buena necesita placeres auténticos y no falsos, y cualquiera de esos sentidos de «falso» puede ser oportuno. El propósito de todo esto lo veremos cuando lleguemos a ello.

Sócrates empieza recordándonos que el placer y el dolor ocurren en organismos, y que los organismos son mezclas, es decir, que dependen para su vida del equilibrio correcto entre sus elementos. Cualquier destrucción de este equilibrio o «armonía» es dolor, y su reinstauración es placer. Otro tipo de placer, y crucial para la investigación, es aquel que se da sólo en la mente, por anticipación. De todo esto se sigue, dice Sócrates, que un organismo, cuyo equilibrio no haya sido ni reinstaurado, ni transtornado, no experimenta ni placer ni dolor, sino una condición intermedia, y que esta condición intermedia caracteriza a la vida de puro pensamiento. Una vida así es quizás divina, pero está al alcance del hombre. Esto lo considera Platón un punto a favor del pensamiento.

En esta argumentación, 32 b, parece como si se compararan los placeres que ocurren en el organismo formado por una mezcla, con los placeres que ocurren sólo en la mente, y por lo tanto parece como si se identificara la mente con el elemento fórmula en el organismo «formado por una mezcla» (es decir, ordenado). Una identificación así no es inadecuada. Tenderá en la dirección de la concepción aristotélica de la mente como el orden manifestado en la existencia y comportamiento del organismo, y también en la dirección de la concepción estoica de la mente individual como «chispa» de la mente cósmica. La idea fundamental será que la relación entre los ingredientes que preserva la vida del organismo es producto de la inteligencia, una parte de la ordenación inteligente del universo; y que la mente del organismo individual, siendo su capacidad individual para la ordenación inteligente, es toda ella parte de la misma cosa. «Mente» (*psikê*) significa tanto un componente de la vida del individuo (sus actividades conscientes), como un aspecto de toda su vida (la organización de la cual depende). Hay una larga distancia entre esto y las primeras nociones platónicas acerca del estatus de la mente, pero es totalmente consistente con la concepción del pensamiento como componente y a la vez arquitecto de la buena vida.

Sócrates a continuación divaga acerca de los placeres puramente mentales de la anticipación, y señala que todos ellos dependen de la memoria. Tiene en mente placeres como buscar una comida cuando se está hambriento, y afirma que para tener cualquier placer o cualquier deseo (como contrario al malestar) en situaciones como éstas, es necesario recordar como se llevó a feliz término en el pasado una situación como la actual. Todo deseo, pues, es mental. La razón de que estos

placeres de anticipación sean «cruciales para la investigación» es, presumiblemente, ésta: un organismo puramente sensible, sin poderes intelectuales, sería apto para el placer o el dolor sólo en un sentido muy restringido del bienestar y el malestar. Una vida así no es obviamente aceptable para un ser humano, lo cual significa que no son sólo las sensaciones órganicas de bienestar lo que hacen que la vida sea aceptable, sino que es necesario la utilización de la inteligencia al menos en forma de deseo y en un intento de lograr lo deseado. No somos organismos puramente sensibles. Sócrates bosqueja el corolario de que, además de los estados de placer y dolor, hay estados de placer-dolor, como cuando estamos hambrientos pero sabemos que la comida está casi a punto.

Sócrates entonces propone que algunos placeres son «auténticos» y otros falsos. (Parece que (en 36 e 6) habla de placeres mentales, pero más tarde se aplica a los demás). Protarco se opone a la idea de «falsos placeres» basándose aparentemente en que cree que Sócrates entiende por «falso» «ilusorio» o «no realmente placentero». Sin embargo, Sócrates no quiere decir esto. Expone tres tipos de falsos placeres, y parece que el primer tipo son los placeres de un paraíso de tontos. A veces esperamos que ocurra algo agradable cuando de hecho no sucederá. Esta creencia equivocada da pie a fantasías, que son falsos placeres, en el mismo sentido en el cual las falsas opiniones son falsas. Es decir, tienen objetos pero los objetos son irreales. El placer, por lo tanto, no es irreal pero se basa en una irrealidad. Sócrates entonces propone que la única cosa que hace que los placeres sean malos, así como a las opiniones, es la falsedad. Protarco prefiere pensar que algunos placeres son simplemente malos; y esta cuestión se deja a un lado.

Este es un texto bastante desconcertante. ¿Qué es lo que tienen de malo los placeres de un paraíso de tontos? Hay dos objeciones obvias, que pueden hacerse, una de las cuales apela al hedonista y la otra al no-hedonista. La primera es que produce desilusión, cosa que es desagradable. La segunda que se basan en la ilusión, cosa que es indigna. ¿Cuál es la objeción que defiende Sócrates? Su insistencia en que esos placeres son falsos, en el sentido en que falsas creencias son falsas (rechaza la propuesta de que son simplemente placeres que se derivan de falsas creencias. 37 e-38 a), sugiere más bien que quiere encontrar algo deshonroso en los propios placeres, cosa que le inclina a favor de la segunda o no hedonista objeción. Pero en este caso, ¿por qué propone (40 e) que la falsedad es el único tipo de maldad que puede tener un placer? Si estuviera pensando no hedonísticamente, podría haberse pensado que el placer podría haber tenido otras cosas malas, como por ejemplo que es contrario a la naturaleza. Afirmar que la *falsedad* es la única cosa mala que puede tener el placer, es sugerir que todo lo que sea «auténticamente» placentero, ha de aceptarse. Una respuesta posible es que Platón tiene un enorme interés por mostrar que la inteligencia es el arquitecto de la buena vida; esto estaría de acuerdo con la opinión de que la falsedad es la base fundamental para objetar algo, pues falsedad e inteligencia son enemigos naturales. Por otra parte, podría ocurrir que Sócrates estuviera pensando en términos no hedonistas y acusara a los malos placeres de ser falsos porque confundiera «falso» con «ilusorio». Está podría ser la explicación natural, si no fuera porque la falacia que implica es demasiado grande. Para un hedonista un mal placer sería ilusorio en el sentido de que no es realmente tan importante poseerlo como se supone; la búsqueda de éste, por lo tanto, es una pérdida de tiempo. Pero los placeres que Sócrates discute no son ilusorios en ese sentido, sino en el sentido de que el suceso agradable cuya anticipación produce placer, es un suceso que realmente no sucederá. E inclusó, lejos de decir que en casos así no disfrutamos, Sócrates dice (40 d 7) que el disfrute es real a pesar de estar relacionado con algo irreal, igual que una opinión falsa es realmente una opinión a pesar de que el hecho sobre el que se opine sea un hecho irreal. Continúa haciendo una analogía entre la maldad de las opiniones, que puede sólo consistir en la irrealidad de la situación sobre la que se opina y la maldad de los placeres, que igualmente puede sólo consistir en este tipo de «falsedad». Parece, por lo tanto, como si la postura de Sócrates fuera ésta: ¿Por qué deben rechazarse algunas opiniones? Sólo porque no hay verdad en ellas. La ausencia de verdad, por lo tanto, es una base fundamental para que se rechacen; debemos igualmente rechazar un placer que envuelva falsedad; pues, ¿en qué otra cosa podría basarse el rechazo de un placer, que es realmente un placer? Si esto es correcto, Sócrates está asumiendo que el amor a la verdad es característico en todos los seres racionales, y que, igual que ellos no pueden contentarse con creer en cosas con las que no se corresponda nada en la realidad, así tampoco pueden (en la medida en que son racionales) contentarse con placeres de un paraíso de tontos a pesar de que sean agradables. Esta es, desde luego, una línea de pensamiento no hedonista; hace que el amor a la verdad, y no el amor al placer, sea el hecho esencial en los seres racionales.

El segundo tipo de falsos placeres consiste también en placeres de anticipación, y parece que lo que Platón tiene en mente es el exagerado valor que damos al placer de obtener lo que deseamos. Relaciona esta exageración con a) el dolor del apetito, y b) la dificultad para comparar placeres y dolores cuando uno se da en el presente y otro en el futuro. La idea parece ser que cuando estamos muy hambrientos, el pensamiento de una buena comida se convierte en el pensamiento en una magnífica comida por contraste con el sufrimiento del hambre; y que, por lo tanto, parte del placer de anticipación es falso porque el placer que anticipamos no será, cuando llegue a ocurrir, tan grande como pensamos. Esto se diferencia de los placeres de un paraíso de tontos en que los placeres se derivan de creencias equivocadas y ordinarias, mientras que en este caso el errar se deriva de la comparación del hambre actual con la idea de una comida. (Toda la sección (41 c-42 c) estaría más clara si Platón

hubiera distinguido entre placeres de anticipación y sus placeres anticipados).

Estos dos tipos de falsos placeres son un poco *recherché;* y como dice Platón, la tercera clase es mucho más importante; pero la falsedad de esta última está muy elaborada. Los placeres en cuestión son llamados «placeres mixtos» o «mezclas de placeres y dolor», y son muy parecidos a los placeres del hombre carnal de *La República.* Es decir, se trata de esas actividades que nos producen intensa satisfación, y por lo tanto son considerados equivocadamente enormemente placenteros, porque son respuestas a un estímulo comparativamente violento.

La exposición de Platón es muy indirecta, y ha desorientado a algunos comentadores. En primer lugar, nos recuerda que existe un estado neutro cuando el equilibrio del cuerpo no se modifica o reestructura perceptiblemente, y nuestro elemento sensible no está por lo tanto ni en estado de bienestar positivo ni de malestar positivo; y señala que algunas personas (por ejemplo Espeusipo en la Academia, pero Platón no menciona nombres) creen que este estado es el más placentero. ¿Por qué cometen esta equivocación? Porque dan por supuesto que «placer» debe referirse a aquellas condiciones en las cuales el placer es más intenso. (esto lo considera Platón una aplicación errónea del principio de que cualquier propiedad se comprende mejor examinando casos en los cuales se manifiesta con más intensidad; una aplicación errónea porque ser intensa o violentamente placentero no es lo mismo que ser un ejemplo puro del placer. Véase 52 c.) Esos teóricos ven correctamente que las condiciones en las cuales el placer es más intenso no son realmente placenteras, en el sentido de que estamos mejor sin ellas. Y de esto deducen que, puesto que el placer intenso no es realmente placentero, no existe el placer. Los llamados placeres poseen una atracción ilusoria, pero no deben ser considerados «placenteros». Esta palabra (que implica una recomendación de intentar obtener aquello a lo que se refiere) debe reservarse a la ausencia de dolor, que es genuinamente una cosa buena.

Platón considera que este punto de vista es una distorsión puritana de la verdad, pues el sustantivo «placer» tiene un uso, así como el adjetivo «placentero»: hay auténticos placeres. Pero señala el hecho de que los placeres internos se desean, no en la proporción en que son placenteros, sino en la proporción en que mitigan violentos dolores (o responden a violentos estímulos). Platón sugiere que los placeres internos surgen en condiciones mórbidas porque en condiciones así es cuando nuestras necesidades son mayores. Su ejemplo es rascarse para quitar un picor. La explicación general de este tipo de condiciones es que se dan procesos psicológicos contradictorios, uno agradable y el otro no. Esto produce un estado de agitación o excitación, en el cual el placer puede predominar; cuando esto ocurre, el paciente es inducido por su excitación a suponer que está disfrutando mucho y que les gustaria quedarse toda la vida en ese estado.

Estos estados son estados de excitación porque combinan procesos corporales de placer y de dolor. Platón continúa discutiendo otras mezclas de placer y dolor que surgen cuando uno o ambos componentes son mentales. Estrictamente aún está hablando de su tercera clase de falsos placeres, pero no está claro hasta qué punto considera «falsos» estos estados mixtos cuando al menos uno de sus componentes es mental. No es fácil ver cómo son falsos, y parece como si prestara atención especialmente a las mezclas.

Son casos de mezclas con un componente corporal y otro mental los casos ya mencionados de sentirse hambrientos y buscar la comida, y situaciones parecidas. Como mezclas cuyos dos componentes son mentales toma Platón los placeres que encontramos en emociones desagradables, en el teatro y en otras partes. Toma como ejemplo la comedia y usa una extraña argumentación a priori para demostrar que el disfrute de la comedia es agridulce: el ridículo es una forma de malicia; la malicia es dolorosa; por lo tanto, cuando disfrutamos con el ridículo sufrimos dolor y placer. Estas mezclas de placer y dolor, dice Platón son comunes a «la tragedia y a la comedia de la vida».

Y esto es todo con respecto a la tercera clase de falsos placeres, o placeres mezclados con dolor. Las características comunes más obvias de todos ellos es que sólo podemos poseerlos a costa de algo desagradable y que su atractivo está realzado por la presencia del elemento desagradable. ¿Cuál, pues, es la característica común a esas tres clases de falso placer? En conjunto parece como si fuese algo así. Hay, con relación a todas ellas, algo que las hace parecer repugnantes a una mente juiciosa. Quizás una gran parte de lo que se implica cuando se las llama falsos es que todos esos tipos de placer deben ser en varios sentidos inaceptables por parte de un hombre sincero. Si esto es lo que Platón pretende decir cuando los llama falsos, la objección que les hace no es la hedonista, de que no son realmente placenteros, sino que no son realmente «honestos». (Puede ser significativo que la palabra *pseudès,* traducida por falso, significa también «deshonesto».)

Platón continúa discutiendo acerca de los placeres auténticos o sin mezcla, que son aquéllos que no han de obtenerse a costa de ningún apetito doloroso u otro elemento desagradable. Hemos visto algunos de ellos en un capítulo anterior. Hay placeres estéticos de los sentidos de la vista y el oído, gran parte de los placeres del olfato y los placeres de la actividad intelectual. Se ha dicho que placer era para Platón pasear por su propio jardín por la tarde disfrutando del aroma de las rosas, oyendo la nota pura del canto del ruiseñor, observando la pura circunferencia de la luna y resolviendo un problema intelectual. Ninguna de estas cosas es placentera sólo porque antes la hayamos anhelado, en ninguna de ellas aumenta el placer al contrastarlas o ponerlas en conflicto con el dolor.

Esos placeres, dice Platón, no sólo son auténticos, son también «moderados». Con esto, creo que da a entender bastantes cosas. En

primer lugar quiere decir, en su aspecto superficial, que no necesitan aumentar de intensidad; nos contentamos con ellos tal y como son. Pero como muestra la consecuencia que se saca de ello, sospecho que también pretende insinuar la correlación entre ser «auténtico» y ser «moderado». Si algo es «auténtico», es un caso puro de lo que es; y un caso puro de algo es «moderado» *(emmetron)* en el sentido de que se conforma perfectamente a las cantidades especificadas en su fórmula. Todas las naturalezas estables, quizás incluso la de *ser un placer*, son una mezcla de lo limitado con lo ilimitado. (El placer se considera sin duda ilimitado, pero sospecho que aquí se usa el «placer» en su sentido ordinario, y no como el «auténtico placer». Existe el placer, y por lo tanto, posee una estructura).

Sin embargo, sea como sea, Platón continúa con lo que es, en su aspecto externo, una desconcertante argumentación. Dice que está intentando descubrir la parte pura o sin mezclas del placer y del conocimiento, para que puedan ser juzgados sus casos puros, y, añade que así como una pequeña extensión de blanco es más auténtica, más bella *(kalôn)* y más blanca que una mayor extensión de gris, así también el puro placer sin mezclas es más auténtico, más elogiable *(kalôn)* y más *placentero* que una gran cantidad de placer mezclado.

Esta es una argumentación desconcertante porque admite que «blanco» tiene la misma función que «placer»; y esto no es cierto, porque, mientras que decir que A es más blanco que B es decir que hay menos mezcla de otros colores en A, decir que A es más placentero que B es decir que A es preferible a B; y asumir que una pequeña cantidad de placer sin mezclas es preferible a una gran cantidad de placer mezclado es iniciar una cuestión vital.

Por otra parte, esto puede no representar correctamente el significado que le da Platón. Quizás no intente decir que «más placentero» sea igual a «preferible» sino un «placer más auténtico». En ese caso está engañándose a sí mismo o al lector con un equívoco, pues cualquier lector tomaría esto como una argumentación en favor del puro placer. Pero sería suficiente que Platón afirmara que el puro placer es un placer más auténtico que el placer mezclado. Sería suficiente si, en el fondo de su mente, estuviera de acuerdo con la tesis de Eudoxo de que la naturaleza nos hace perseguir el placer, pero deseara añadir a esto la estipulación de que lo único que la naturaleza pretende que obtengamos es el auténtico placer. *De hecho* intentamos obtener muchas experiencias agradables, sería la argumentación, porque nos parecen atractivas si en un sentido o en el otro estamos en una condición imperfecta. *No se pretende* que busquemos esas experiencias porque no se pretende que estemos en una condición imperfecta. Pero hay algunas experiencias cuyo atractivo no depende de ningún tipo de imperfección, y éstas son las que debemos intentar obtener. La presencia de esta argumentación en la mente de Platón explicaría su insistencia por distinguir ciertos placeres como auténticos. También encaja con la opinión de que todos los placeres auténticos son moderados, donde «moderado» trae consigo la connotación de «que puede ser especificado». Pueden obtenerse pruebas de que algo así es lo que piensa Platón recordando que quienes dicen que el placer no existe no aplican correctamente el principio de que una cosa se conoce mejor a través de sus ejemplos más superlativos, y tomando «lo más placentero» como «lo más intensamente placentero». Por el contrario, parece decir Platón, significa «lo más placentero sin mezcla». Pero discutir cual de estas interpretaciones de «lo más placentero» es la correcta es admitir (explícitamente o no) que sentir placer es un hecho, y que podemos equivocarnos hablando de ejemplos particulares. Pero ésta es una opinión tan extraña, puede decirse, que es más fácil suponer que Platón esté equivocándose al decir cosas que no pretende decir, al intentar mantener la resbaladiza palabra «placentero», que suponer que realmente se incline a favor de ningún punto de vista. Pues ser placentero es poder ser disfrutado, y el único criterio de que algo sea disfrutable es que se disfrute actualmente. Y por lo tanto, es imposible en principio argumentar de la forma que se le atribuye a Platón acerca de lo que significa el «placer», aunque podría parecer *posible* en alguien que supusiera, como Platón, que «físicamente duro», es una expresión lógicamente similar a «placentero».

Cuando puede interpretarse un texto de un antiguo filósofo considerándolo tanto la exposición de una teoría que nos parece extraña, o también un intento fallido de captar la función lógica de ciertas palabras claves que se exponen en ella, es siempre difícil elegir entre estas dos explicaciones; y quizás frecuentemente ambas sean correctas. En el caso que estamos considerando, la teoría que estamos atribuyendo a Platón no es, a mi juicio, imposible o demasiado extraña. Debemos recordar que esta discusión se da en el contexto de la doctrina de Eudoxo, según la cual el placer es atractivo porque la naturaleza nos empuja a obtenerlo y así somos guiados hacia la forma de vida correcta. Ninguna persona que admita esta casi-biológica teoría entendería simplemente en ella que la naturaleza nos impele a divertirnos de una forma adecuada. «Placer», por lo tanto, debería referirse a cierto tipo de actividad divertida, y este tipo de actividad divertida poseerá una naturaleza que podemos definir. Aristóteles ofrece una definición de placer (en breves trazos, placer es lo que sentimos cuando alguna parte de nosotros funciona como debe funcionar), y tiene claro que las definiciones equivocadas del placer son las que han hecho que la gente piense que el placer no es una cosa buena. Platón no nos expone tan explícitamente qué es lo que cree que es el placer; pero sí simpatizaba por una explicación parecida a la de Aristóteles, entonces el placer tendría también para él una naturaleza definida y algunas cosas atractivas serían casos reales de placer, mientras que otras no lo serían, y sería importante distinguirlas antes de decidirse a favor o en contra de la doctrina de que el placer es algo que debemos

intentar obtener. Debe confesarse, pero no creo que sea una objección insuperable para la comprensión de la verdad acerca del placer, que las bases sobre las cuales Platón condena ciertos placeres considerándolos falsos no son que no son auténticos como modelos, sino que no son auténticos en otros sentidos. Pero si el placer es algo bueno, los placeres que, por ejemplo, se basan en la ilusión, no pueden, al ser malos, tratarse de auténticos casos de placer, y así estos dos sentidos de «auténtico» coincidirán[19].

De todas formas es interesante observar que la siguiente cosa que discute Sócrates es una de esa definiciones del placer que, según Aristóteles, han hecho que la gente se equivoque pensando que el placer es algo malo. Ciertas personas ingeniosas, dice, a las cuales debemos estar agradecidos, dicen que el placer es un proceso creativo, que todo proceso creativo existe en virtud de lo que crea, y que esto último, en vez del proceso, es lo que debe ser considerado bueno. La idea principal es que el estado de *estar bien alimentado*, por ejemplo, es bueno, que es el proceso de *alimentarse bien* lo que es placentero, y que si valoramos este placer estamos valorando algo que sólo podremos tener si nos encontramos frecuentemente en una condición imperfecta, en la que debemos intentar no encontrarnos. Sócrates no aclara su actitud ante esta teoría, excepción hecha del uso de la palabra levemente decisiva «ingenioso» *(compsoi)* refiriéndose a sus autores, y al decir que debemos estarles agradecidos; pero parece estar bastante claro que ésta es realmente una teoría de falsos placeres, y no se pretende socavar la descripción del auténtico placer. Sócrates añade entonces dos breves objecciones a la identificación del placer con lo bueno. No es razonable decir que ningún estado corporal es un bien, y que sólo puede serlo un estado mental: el placer. (Esto, desde luego, nos permite decir que el placer es un bien, pero nos impide decir que la salud o la valentía sólo han de ser cultivadas a causa del placer que pueden proporcionar). La segunda argumentación se trata de la antigua y ya conocida a través del *Gorgias;* es muy irrazonable decir que un hombre dolorido es un malvado (una equivocación por así decirlo), mientras que un hombre que se divierte es, por ello, virtuoso (pues hace lo que la naturaleza quiere que hagamos).

Con esto finaliza el examen al placer. Sócrates entonces presta atención a la actividad intelectual con el fin de encontrar el tipo más auténtico y puro. Estudiaremos más detalladamente estos textos en un capítulo posterior. Es suficiente que digamos aquí que se encuentra un orden de verdad dentro de la actividad intelectual: filosofía, o «dialéctica», matemática pura, matemáticas aplicadas, actividades no matemáticas.

Entramos ahora en la parte crucial del diálogo, el «enjuiciamiento» del placer y de la actividad intelectual. Se nos recuerda en primer lugar que nadie puede elegir una vida sólo de placer o una vida sólo de pensamiento. Preguntando qué tipo de vida es la aceptable no conocere-

remos con exactitud cuál es el bien de la vida, pero al menos sabremos que reside en la mezcla de esos ingredientes. Según esto, Sócrates empieza poniendo ingredientes en un mortero. Empieza por el puro conocimiento, pero entonces se da cuenta de que un hombre que posea sólo esto entendería las «cosas divinas», pero no podía construir una casa o encontrar el camino de vuelta a su casa. Por ello se necesita también el conocimiento impuro que no perjudicará a nadie que posea también el conocimiento puro.

La forma de saber qué placeres deben incluirse es su compatibilidad o incompatibilidad con las actividades intelectuales que ya han sido consideradas necesarias. (Es interesante observar que se considera al pensamiento puro obviamente necesario; sólo debe justificarse el pensamiento empírico. Esto sugiere que el criterio fundamental para saber qué es lo que incluye una vida buena es: todo lo que es necesario para la activación de las potencialidades valiosas de la naturaleza humana). Se observa que los auténticos placeres, y todos los placeres que se derivan de la salud o la virtud, son aceptables para el pensamiento, pero que los placeres violentos no lo son. Se observa que estos últimos son impedimentos para la actividad de pensar y que son también consecuencia de la estupidez y otros tipos de maldad. Puesto que el objeto de la mezcla es adivinar qué es el bien en el hombre y en el universo, sería absurdo incluirlos.

Teniendo así dos ingredientes, el pensamiento y el auténtico placer, en su mortero, Sócrates añade un tercero: la verdad; nada puede surgir o existir sin ella. Esta es una afirmación enormemente misteriosa. Quizás el añadir figuradamente la verdad como un tercer ingrediente se trate simplemente de una estipulación de que no debe haber falsedades en los otros dos. De todas formas, Sócrates y Protágoras están satisfechos con el contenido de su mortero, y se preguntan qué es lo que le hace ser atractivo. Cuando esto se haya descubierto, se preguntarán entonces si este elemento está más cerca del pensamiento o del placer en su status cósmico.

Al ser la mezcla una mezcla, lo que la haga ser satisfactoria será, como cualquier otra mezcla, su medida y proporción; es decir, deberá haber la correcta cantidad de ingredientes relacionados entre sí. Pero medida y proporción son signos de belleza *(to kalon)* y parece por lo tanto que el bien (o lo que hace que la buena vida sea atractiva) es un tipo de belleza. Tenemos también que insistir en que la mezcla debe contener verdad, y por lo tanto el bien de la vida deberá ser también un cierto tipo de verdad. Así pues, hay tres propiedades que son aspectos del bien de una buena vida: belleza, proporción de la que ésta depende, y verdad.

Si ahora fijamos el valor del placer y del pensamiento basándonos en estos criterios, vemos que el placer siempre sale perdiendo; pues es indecente o ridículo, carece de disciplina y es jactancioso, mientras que el pensamiento no es ninguna de estas cosas. Por lo tanto, concluye

Sócrates, lo primero que un hombre debe buscar es la moderación, medida, oportunidad y cosas así; lo segundo es belleza, proporción y perfección; lo tercero es inteligencia y conocimiento en el sentido estricto (filosofía y matemática pura); lo cuarto es conocimiento práctico; y lo quinto los puros placeres producidos por el conocimiento o los sentidos (es decir, la vista, el oído y el olfato). Seguramente los distintos placeres necesarios que se producen a partir de otras actividades saludables son considerados componentes legítimos de la buena vida, pero, al ser inevitables, no son nombrados junto a las «cosas que debemos intentar lograr» *(ktêmata)*. El diálogo finaliza con la conclusión de que el placer posee el quinto puesto en una buena vida, «a pesar de que los deseos de las bestias salvajes puedan contradecir las conclusiones de una argumentación racional». Con esto finaliza el diálogo.

Como los oradores criticados en el *Gorgias*, Platón ha preferido el placer de sus lectores a su instrucción, y disfraza su significado con imágenes de morteros y una pugna por el segundo premio. En particular la ordenación con la cual finaliza el diálogo es muy desconcertante. No está claro ni qué son los distintos conceptos ni qué es lo que se pretende al ordenarlos. Quizás la respuesta sea algo así: La primera regla de la vida es que nada debe permitirse en exceso; no debe permitirse que nada sea desproporcionado con respecto al resto de las cosas, nada ha de hacerse fuera de su debido tiempo. Si se obedece esta regla, la vida del hombre será equilibrada, bella y completa. (Así el segundo concepto es el segundo porque es consecuencia del primero.) La inteligencia es la responsable de este resultado, y también en una vida así habrá sitio para el pensamiento puro; y también para el pensamiento empírico; y para el placer. (Esos tres conceptos son ordenados en orden descendente de importancia, y siguen a los dos primeros porque los dos primeros son, por así decirlo, principios, y éstos son su puesta en práctica). Tanto si esto es, como si no, una explicación correcta de lo expuesto por Platón, merece la pena recordar que Sócrates buscaba la naturaleza del bien en la vida humana y en el universo, y que presumiblemente un orden de mérito parecido se aplica a este último. El bien del universo consiste en que esté ordenado, como resultado de lo cual surge la belleza y suficiencia. Deriva estas cualidades de la inteligencia, y gracias a ellas puede ser comprendido por la mente y gracias a ellas, también, puede ser manipulado y disfrutado por los seres humanos. Quizás se pretenda algo así.

Sea cual sea nuestra interpretación, la conclusión parece sin duda enfatizar que la función primaria del hombre es la inteligencia. Hay que señalar, pues no creo que sea accidental, que los placeres mencionados en la ordenación son placeres que dependen del ejercicio de nuestras facultades conscientes —los placeres del conocimiento y los placeres de los sentidos de la vista, el oído y el olfato. Sospecho que los diferencia de los otros placeres producidos por la salud y el bien porque éstos sólo están relacionados con la conciencia de los objetos exteriores a nosotros.

El hombre se diferencia de las bestias por su poder para observar inteligentemente su medio ambiente y por su inteligente ordenación de su vida con respeto a éste; y si el primer deber del hombre es ser él mismo, su bien consistirá en primer lugar en hacer uso de este poder distintivo. Esta es una doctrina explícita en Aristóteles, y el *Filebo* muestra dónde se originó.

Los detalles del diálogo son tan desconcertantes que mejor sería intentar recapitular el tema principal. En primer lugar se determina que la buena vida es una vida mezclada. Esto se determina preguntando qué tipo de vida es la aceptable —apelando a la experiencia. Se deduce que al ser una vida mezclada, deberá adaptarse a un patrón definido; y se dice que esto ocurre también con el resto de las cosas. Para hacer una buena mezcla es necesario que no se incluyan en ella ingredientes incompatibles y que se mezclen en las proporciones correctas. Puesto que se parte de la base de que debe incluirse en la buena vida la ejercitación de la inteligencia, la exigencia de compatibilidad elimina ciertos placeres. Esos placeres, sin embargo, son desechados por una ulterior estipulación. Todo lo que deba ser genuinamente auténtico no debe incluir ingredientes faltos, y los placeres excluidos son placeres falsos. Esto significa quizás algo así: —si se intentan conseguir, se persiguen con el fin de disfrutar, y no dan, en el balance final, el disfrute que parecían ofrecer. Por lo tanto, el hombre que los intenta obtener no obtiene lo que esperaba; obtiene una falsedad. Los que buscan el placer ordinario no obtienen lo que buscan; pues lo que buscan ciegamente, bajo el impulso de la naturaleza, es el auténtico placer, que sólo logran quienes llevan una buena vida. Busca primero orden y equilibrio, y lograrás además todas esas cosas.

¿Qué significa pues «lo bueno»? Como en otras ocasiones no se distingue entre lo que es bueno y lo que es satisfactorio. En un cierto número de párrafos se ve claramente que se da por supuesto que ninguna vida puede ser buena a menos que satisfaga. Pero no se sugiere la idea, que se encuentra en el *Protágoras*, y en cierta medida en *La República*, de que se puede decidir si A es mejor que B preguntando cuál satisface más. No se sugiere (aunque nada lo niega) que el pensamiento es mejor que otras actividades porque sus placeres son mayores. Por el contrario se admite al placer dentro de la vida buena sólo en la medida en que se amolda a modelos hechos por la inteligencia. El placer ya no permanecerá más tiempo en el tribunal, sino que pasará al banco de acusados.

Sin embargo en el diálogo hay algo bastante desconcertante[20] que puede parecer que sostiene la postura hedonista que acabamos de rechazar. Se dice que la buena vida necesita la unión de pensamiento y placeres; y ésos son elementos lógicamente muy dispares. Si Platón hubiera dicho que la buena vida necesita pensar, comer, hacer ejercicio y recrearse, no habría ningún problema. Pero decir que necesita pensa-

miento *y placer* es decir algo muy distinto. Pues «placer» no se refiere a actividades específicas; las actividades pueden ser placenteras, y pensar es una actividad placentera. ¿Cómo pueden *mezclarse*, entonces, pensamiento y placer? Esto nos recuerda que el diálogo contiene un extraño uso de la noción de mezcla. Cuando Sócrates construye sus conceptos especiales, dice que las cosas son mezclas de orden y materias. Esto es lo mismo que decir que un bizcocho se hace mezclando, no harina, mantequilla y huevos, sino un recipiente y varios materiales. Si aplicamos este sentido de «mezcla» a la buena vida (de la cual se dice que es una mezcla en este sentido), entonces el pensamiento mantiene con el placer la misma relación que el recipiente con los ingredientes. En ese caso los distintos tipos de placeres son los únicos ingredientes de la buena vida, y la función del pensamiento es simplemente la de decidir cuál de ellos incluir, y en qué proporciones. La actividad del pensamiento como ingrediente de la buena vida se convierte no en la inteligencia que ha de preferirse al placer, sino en los placeres del conocimiento. Según esta interpretación, Platón está diciendo que la buena vida ha de estar inteligentemente ordenada, pero debe ser también placentera; pero no espera que creamos que se trata de dos elementos, uno para por la mañana y otro para por la tarde, por así decirlo. Ambos deben mostrar todo el tiempo estas características, y de su orden depende que sean o no placenteros. La actividad de pensar es incluida porque ve que la inteligencia ofrece un placer que merece la pena elegir. Esta es la doctrina pura del *Protágoras*.

Esta interpretación elimina muchas dificultades, pero no puede decirse que Platón pretendiera decir esto. Por ejemplo, la primera cosa que Sócrates pone en su mortero no es la ordenación inteligente sino las distintas ramas del conocimiento; y no hay ninguna indicación de que la mezcla del mortero se trate de otra mezcla distinta o de diferente tipo. Pero si esto no es lo que Platón quería decir, ¿qué es lo que quería dar a entender al poner en el mismo mortero el conocimiento y los placeres del conocimiento, pues no se puede tener uno careciendo del otro? (Es como poner azúcar y dulzura). ¿Cómo debemos entender la extraña unión de «pensamiento y placer» (y no que use precisamente esta frase)? seguramente escribe a veces como si se refiriese a «los placeres» al hablar de «placer», es decir, a aquellas actividades que nos permitimos con el fin de divertirnos. Pero en ese caso, si «placer» se refiere a una clase de actividades placenteras, ¿por qué incluye entre los placeres los placeres del conocimiento? ¿Está tan confuso como para no saber si «placer» debe referirse a una clase de actividades o a la satisfacción que obtenemos de ellas?

Quizás la respuesta a estas dificultades sea la siguiente: la principal idea de Platón es que los seres humanos son seres inteligentes y además sensibles, y una vida satisfactoria debe satisfacer ambas capacidades. Nadie se contentaría simplemente con ser sabio, ni con estar confortable. La buena vida debe ser la vida de un ser que puede pensar y sentir. Puesto que debe ser digna de un ser pensante, debe tener dos caracterís-

ticas: debe estar inteligentemente ordenada y debe incluir también una actividad intelectual. Puesto que debe satisfacer a un ser sensible, también debe ser grata. La buena vida es llamada común o mezclada no porque pensar y divertirse sean actividades diferentes, y deba encontrarse de alguna manera tiempo para hacer ambas, sino porque son *dos criterios* acerca de su bien, dos preguntas que debo hacer si quiero saber si estoy llevando una buena vida. Por una parte ¿«es digna de un ser racional»?, y por otra «¿Es agradable?». Platón entonces está en el centro entre la opinión de Espeusipo que defiende el primer criterio, y la de Eudoxo, que defiende el segundo, al permitir que ambos sean válidos. Lo que quiere decir cuando lo ordena y antepone el conocimiento al placer no es, según esta interpretación, que las actividades intelectuales son más nobles que las que producen placer, sino que la opinión de Espeusipo es mucho más fundamental que la de Eudoxo. Puesto que la mayor dignidad del hombre es que sea un ser racional (los animales son sensibles también), debe preocuparse mucho más de que su vida exteriorice e incluya la inteligencia, que de que sea placentera. Además una vida auténticamente placentera depende de la inteligencia, como artífice del orden y la armonía y como fuente principal de auténtico placer. Esta postura incluye la postura de *La República*. Platón ha cambiado de ideas desde los tiempos del *Protágoras* y de *La República*, pero no niega que el placer sea *un* criterio para la buena vida, sino sólo que sea el único o el principal criterio. Así pues, mientras que en sus primeros años se podía sustituir «satisfactorio» por «bueno», sin cambiar o cambiando muy poco el significado, ahora en cambio es «apetecible» lo que puede sustituirse por «bueno». Pero si esta interpretación del *Filebo* es correcta, debe confesarse que Platón casi ha hecho desaparecer su significado por su amor a la metáfora.

Hay otro punto que posee cierto interés. Para decidir los rasgos de la buena vida, Sócrates actúa como en *La República;* describe las alternativas, y hace que Protarco elija. Cuando quiere ver su estructura más detalladamente se fija en cuáles son los principios según los cuales se hizo la mezcla, para decidir por qué una vida así es universalmente grata, y *así descubrir* «cual es el bien que hay en el hombre y en el universo». Esto parece a primera vista el procedimiento opuesto al de *La República;* no se puede poseer la certeza de qué es lo que es bueno para el hombre sin poseer la certeza de qué es el bien universalmente. Puesto que la buena vida ha de ser satisfactoria, podemos decidir cuál es consultando nuestras preferencias; y entonces tendremos un modelo a partir del cual podemos conjeturar qué es el bien en el universo —un método más Aristótelico. Pero puede no haber muchas discrepancias. Quizás la palabra clave sea «conjetura» *(mantoiteon). La República* niega que podamos estar *seguros* acerca de qué es lo bueno para el hombre, sin saber qué es el bien universalmente, pero no niega que podamos conjeturar en sentido inverso. Y de hecho el *Filebo* no estudia empíricamente la buena

vida; dice: «la buena vida está mezclada; ¿qué es lo que hace que cualquier mezcla sea satisfactoria?». El bien universal es, pues, al fin y al cabo, la clave para saber cuál es el bien en el hombre también en el *Filebo*. Realmente en el *Filebo*, Sócrates en cierta medida está haciendo lo que tanto le asustaba en *La República:* decir algo acerca de la naturaleza del bien universal.

En conclusión, parece como si ocurriese algo así: Que la mejor vida es la más placentera es una doctrina inofensiva; e incluso (como sabemos por *Las Leyes*) edificante. Pero en el *Protágoras* y en *La República* Platón ha ido más lejos, y ha implicado que el filósofo puede hacer uso del placer como criterio de rectitud. Eudoxo y otros se han aferrado a esto; pues ¿acaso el comportamiento universal de los animales no confirma que debemos perseguir el placer? Pero esto no satisface a Platón; Sócrates nunca se ha considerado como un animal, sino un espíritu aprisionado por la carne (quizás los animales también lo fueran; pero espíritus muy bajos). Pero si es realmente fundamental que no somos como las bestias, es importante que fomentemos nuestras diferencias con ellos; y reflexiones de este tipo sugieren que debemos considerar al placer un criterio subordinado, considerando mucho más importante la estructura de la inteligencia. Esto está de acuerdo con la línea de pensamiento del final del *Filebo*, según el cual los tres primeros conceptos son, en orden de mérito, la puesta en práctica en la vida humana de los tres símbolos del bien: medida, belleza, verdad[21].

8. DOCTRINAS ETICAS EN LOS OTROS ULTIMOS DIALOGOS

Hemos seguido las opiniones de Platón acerca del bien o de los fines que el hombre debe pretender, desde sus primeros escritos hasta el *Filebo*. Hay otros tres diálogos, en los cuales podemos ver cómo vuelve de nuevo a los mismos temas: *el Timeo, el Sofista y Las Leyes*.

El *Timeo* intenta cumplir la promesa de *La República* de que si se estudia el mundo correctamente se observará que está racionalmente ordenado. Se le pide a Timeo que dé una descripción del origen y de la naturaleza del mundo y del hombre, según la cual sea posible ver que las cosas deben ser tal y como son. Advierte en numerosas ocasiones que su relato es una conjetura, y creo que lo que ocurre es que Platón nos está mostrando un modelo del *tipo* de relato científico del que es partidario, pero no aboga por los detalles de este ejemplo particular[22].

En el curso de su relato Timeo incluye una breve sección sobre ética (86-90). La inclusión de una sección ética en una discusión científica es ya de por sí interesante, pues muestra que el concepto de virtud de Platón se parece mucho al concepto de salud mental o normalidad de los psicológos modernos.

Timeo empieza diciéndonos que todos o gran parte de los que son considerados deliberadamente malvados, porque son libertinos, son realmente enfermos, pues poseen una capacidad excesiva para el placer. Da una explicación psicológica de esto. En términos igualmente psicológicos justifica aquellas formas de maldad que se deben a una excesiva capacidad de dolor (mal temperamento, cobardía, insensatez, etc.). Dice entonces que el bien implica siempre belleza, y que ésta implica proporción; y que la más importante desproporción en los seres humanos es la que se da entre la mente y el cuerpo. Una mente demasiado grande en un cuerpo demasiado pequeño produce varias enfermedades, que los médicos no pueden explicar; la relación contraria produce estupidez, debido a la atrofia de los procesos mentales. El remedio general para este desequilibrio o para el desequilibrio entre las partes de la mente es no hacer nunca uso de una parte sin las otras, y hacer el uso debido de cada una; en particular, el uso propio de la inteligencia es estudiar los «pensamientos y revoluciones» del universo y así reestablecer la armonía de las propias revoluciones. De aquí la educación rotativa de *La República*.

La doctrina de que todo lo que está mal hecho es involuntario nos es familiar, y que está relacionada con la desproporción lo sabemos gracias a *La República* y al *Filebo*. La novedad del relato del *Timeo* comparándolo con éstos es que se habla de la desproporción en términos psicológicos. Mientras que antes hacer el mal parecía deberse a creencias equivocadas, aquí se debe a una sensibilidad excesiva para el placer o el dolor que se debe a un desequilibrio psicológico. Platón no ha dicho nunca tan claramente que lo que ocurre en la mente es el resultado de lo que ocurre en el cuerpo: aunque sin embargo aquí dice (87 b) que debemos intentar, mediante una conducta buena y un buen aprendizaje, evitar el mal y hacer el bien, como si pensara que un desequilibrio corporal produjera no malas acciones, sino tentaciones de malas acciones que pueden ser resistidas por aquéllos que saben que deben resistir; y en ese caso la ignorancia es la causa fundamental, al fin y al cabo, de las malas acciones.

El texto principal del *Sofista* (228) no merece que le prestemos demasiada atención. Aprendemos de él que la maldad es una enfermedad porque proviene de un conflicto interno; y que la ignorancia es una deformidad espiritual porque es debida a la desproporción. Parece que no se añade nada nuevo.

Volvamos por lo tanto a *Las Leyes*. El interés principal de este diálogo es práctico, y mientras que el Extranjero de Elea es un filósofo, sus dos amigos no lo son. Un cierto número de problemas filosóficos surgen por lo tanto, y son discutidos a nivel popular, pero si Platón ya los ha discutido en alguna otra ocasión, los deja a un lado. Vemos, por lo tanto, que las viejas posturas éticas ya familiares son reafirmadas, pero que hay muy poco avance teórico.

Así aprendemos en dos lugares (731-4 y 860) que todas las malas acciones son involuntarias, porque nadie puede desear males espirituales. En el texto señalado en segundo lugar, Platón discute las consecuencias de este principio para la jurisprudencia, pero se añaden pocas novedades si exceptuamos que en 734 se dice que gran parte de la conducta libertina se debe o a la ignorancia o a la carencia de autocontrol *(akrateia)*. Platón no nos aclara si aún quiere decir con ello, como en el *Protágoras*, que la carencia de autocontrol es un tipo de ignorancia momentánea. La impresión general que se saca de *Las Leyes* es que Platón es mucho más consciente de la importancia de los factores no-racionales en la personalidad de lo que antes era, y esto le apartaría de la postura del *Protágoras*. También en 863 d 6-8 habla con aprobación de la expresión «dominado por el placer y la ira», cosa que le parece engañosa en el anterior diálogo. Quizás, pues, esté dispuesto a modificar la anterior postura.

Se dice que la unidad de la virtud es el tema principal que los miembros del supremo cuerpo gubernativo, el Consejo Nocturno, deben comprender (963). Se habla también de la relación del bien y el placer. En un párrafo (660-4), cuando habla de la propaganda, el Ateniense sugiere que debe obligarse a que todos los poetas digan que la vida virtuosa es la más placentera. Cree que esto sería lo cierto, o que al menos beneficiaría a la moral pública. Sus argumentaciones son interesantes: si la vida más justa no fuese la misma que la vida más placentera, ¿cuál sería la más envidiable *(eudaimôn)*? Tendríamos que elegir una de ellas, aunque en la práctica los padres y educadores siempre quieren que seamos felices y nos piden que seamos buenos (como si se implicaran una cosa de otra). Si la vida justa es más envidiable que la placentera, ¿qué es lo que hace que lo sea? Puesto que, continúa, nadie acepta voluntariamente un resultado final doloroso, éste es un importante tema para la propaganda. Sólo podemos ver con claridad lo que está justo delante de nosotros, y debemos aprender que sólo al injusto le parece que las buenas acciones no son placenteras. Puesto que la prerrogativa de juzgar le pertenece al mejor hombre, y puesto que para él la justicia es placentera, podemos decir, sin que nos falte la razón, que la injusticia, además de menos placentera, está más castigada. ¡Con cuánta limpieza se las arregla el Ateniense para estar entre dos aguas! ¡Ocurrirá acaso que todos los que la prueben preferirán la virtud o que simplemente les gusta a los virtuosos? ¿Es el placer el único criterio para el bien, o hay acaso algún criterio independiente que produce los mismos resultados? El Ateniense no nos lo dice. Vuelve con el tema en 732-4, pero me cuesta mucho comprender qué es lo que intenta decir aquí. En la medida en que puedo explicarlo, afirma que todos los hombres están guiados por el placer, el dolor y el deseo; que todos queremos que la vida resulte en conjunto placentera; que la vida virtuosa, ofrece como resultado una vida de placer moderado, excepto para el hombre que ha sido educado para que esto le llene; y que por esta razón todos los que viven mal, viven así involuntariamente, a causa de la ignorancia o de la carencia de auto-control. Parece que no se añade nada nuevo.

Realmente parece que nada nuevo se añade en *Las Leyes* con respecto al análisis filosófico sobre qué es el bien. En la medida en que se enfatiza, *Las Leyes* quizás añadan un interés mayor que el de otros diálogos anteriores por el segundo nivel del bien en los hombres ordinarios, mediante el cual no se logra ni el conocimiento de cómo medir el placer ni la habilidad para observar los movimientos de los cuerpos celestes y así restablecer las armonías que existían en sus mentes antes de nacer. Basándonos en el *Menón* hemos creído adivinar que el bien ordinario es un «*reflejo*» del bien filosófico; pues el hombre bueno ordinario acepta lo que el filósofo comprende; y de esto hemos inferido que la principal diferencia entre el bien ordinario y el filosófico es que el primero se basa en la obediencia a una autoridad externa, mientras que el último se auto-impone porque el filósofo comprende y desea el objetivo que se enseña al hombre ordinario para que lo obedezca. Cómo deben impartirse estas enseñanzas es una de las preguntas principales de *Las Leyes*. Parece realmente como si Platón hubiese resuelto los problemas filosóficos con plena satisfacción por su parte, y ahora se dedicase a los problemas prácticos.

9. EVOLUCION DE LAS OPINIONES ETICAS DE PLATON

Teniendo ahora ante nosotros las especulaciones de Platón acerca de los principales problemas éticos podemos preguntarnos qué evolución han sufrido. Algo que se aprecia inmediatamente es que el interés de Platón por las paradojas socráticas dura hasta la época de *La República*, pero que desde entonces, excepto los temas discutidos en el *Filebo*, no se vuelve a acordar de ellas. *Las Leyes* es una prueba de que Platón no cambia radicalmente de puntos de vista, y por ello lo que deberíamos quizás decir es que exceptuando el tomar como tema el placer, está bastante satisfecho con lo que ha dicho en *La República:* que el bien es o depende de conocer cómo llevar a cabo una vida satisfactoria, o si se ignora, de seguir los consejos de quienes sí lo conocen; y que esto es el bien, porque el fin de la moralidad es capacitar a los hombres para que vivan vidas satisfactorias.

Pero aunque no hay un gran cambio en la doctrina ética, sí hay, creo, un cambio en el énfasis y en la atmósfera. En los diálogos anteriores, cuando Platón está hablando del bien parece como si estuviese hablando en conjunto acerca de qué es lo requerido por los propósitos humanos; en las breves y bastante superficiales referencias a los temas éticos en los posteriores diálogos, tengo la impresión de que está hablando acerca de lo que los propósitos de la naturaleza requieren de nosotros. Cuando

dice en el *Menón* que la virtud depende del uso correcto de las ventajas naturales, parece que el criterio de uso incorrecto podría ser el de desastre personal o social. En los diálogos posteriores, nos da la impresión, el hombre malvado no es un fracaso o una incomodidad, sino una ofensa al orden de la naturaleza. Pero una vez dicho esto debemos añadir inmediatamente que Platón siempre habría sin duda mantenido que ésta es una distinción que carece de importancia; pues un hombre no puede tener éxito en su vida personal a menos que viva de la manera que la naturaleza pretende que viva. Pero si el *Filebo* es más «aristotélico» que el *Protágoras* (más inclinado a decir que el deber del hombre es darse cuenta de sus potencialidades, menos inclinado a decir que nada puede ser un deber a menos que lleve a la felicidad) la explicación es, quizás, que ha prestado atención a: «¿Cuál es nuestro lugar en el cosmos?»; en vez de a: «¿Cómo podemos tener éxito en nuestras vidas?»

10. PLATON Y LA «FALACIA NATURALISTA»

A veces se hace una crítica general a la postura ética de Platón, y ésta es que, al intentar decirnos qué es el bien, «comete la Falacia Naturalista.»

La expresión «bueno» y expresiones sinónimas existen en todos los lenguajes para permitirnos alabar algo; ésta es su función principal. Así me está permitido alabar cualquier cosa que valore, y, puesto que valorar cosas no es declarar nada acerca de ellas, si yo alabo algo que tú no valoras, puedes decir que soy perverso, que ando desencaminado o incluso que soy un malvado por otorgar valor a una cosa así, pero no puedes decir que estoy equivocado. Todas las expresiones con la forma «X es bueno» deben ser admisibles; ninguna de ellas puede ser falsa en el estricto sentido de la palabra, porque si lo fueran, entonces tendrían que existir algunas cosas a las que no pudiera aplicarse correctamente «bueno», y esas cosas no podrían ser alabadas.

En la práctica, puesto que «bien» está relacionado con la actividad de alabar, y puesto que puede alabarse cualquier cosa, (es incorrecto decir que una dalia es un crisantemo; pero no es incorrecto, sino de mal gusto, decir que es una buena flor), deberá poderse aplicar «bueno» a cualquier cosa, de igual forma que no podrá aplicarse a cualquier cosa palabras como «amarillo» o «dalia». Así pues, no hay ninguna condición que una cosa deba poseer, (excepto que el hablante la apruebe) para que pueda serle aplicado correctamente «bueno». Definir la cualidad de ser amarillo o de ser una dalia es establecer las condiciones a las que debe adaptarse cualquier cosa para que pueda aplicársele correctamente estas palabras. En el caso del bien, no hay condiciones; así pues, epigramáticamente, no existe el bien como tal, o, más exactamente, hacer afirmaciones acerca del bien supone para el hablante, exponer, antes de que pueda llamar a

algo bueno, las condiciones a las que esto debe amoldarse. Así pues, preguntar qué es el bien no es intentar averiguar un hecho material, sino intentar decidir que condiciones exponer. Realmente no es sino un intento de hacer una decisión moral.

Pero Platón escribe como si esto no fuera así. Escribe como si decidir qué es el bien no fuese hacer una importante decisión moral, sino el proceso de conocer un hecho a partir del cual puedan extraerse las decisiones morales. Los gobernantes de *La República* saben qué es el bien, y por lo tanto están en condiciones de decir a la gente qué tienen que hacer. Pero no hay hechos a partir de los cuales puedan extraerse decisiones morales; siempre es posible tomar al menos dos actitudes ante cualquier hecho material. Platón supone que hay un hecho así sólo porque supone que «bueno» es una palabra como «amarillo», que se refiere a una naturaleza determinada, y que por lo tanto hay ciertas condiciones (ser satisfactorio o estar de acuerdo con la naturaleza, por ejemplo) a las que una cosa debe adaptarse para ser llamada correctamente «buena». Está asumiendo de hecho que el bien es «definible», y al asumir esto, está «cometiendo la Falacia Naturalista». Pero el que hacer esto esté mal es un resultado de la filosofía moderna.

Yo no discuto las bases sobre las que se hace esta crítica, pero la propia crítica se equivoca. No hay ninguna razón para que Platón no permitiera que la expresión «bueno» fuera comendatoria, y por lo tanto no podría decirse de nada que forma parte de su significado, lo cual evitaría que pudiese aplicarse a cualquier cosa, y por esta razón no podría decirse que «bien» signifique «aquello que es común a todas las cosas que correctamente desde el punto de vista lingüístico puedan ser llamadas buenas». (Puede hacerse una afirmación análoga de «amarillo»).

Lo que Platón presupone es, no que «bueno» sea definible en un sentido ofensivo, sino que alabar es una actividad que tiene un objeto, y que por lo tanto ciertas alabanzas son, no lingüísticamente impropias, sino estúpidas. A la luz de esto, está asumiendo (podríamos decir) que «bien» significa «aquello que es común a todas aquellas cosas que tiene sentido alabar». Desde luego no pudo defender que sería *imposible* llamar «bueno» a cosas que no tiene sentido alabar, pero pudo decir que alabanzas así no podrían ser hechas deliberadamente por nadie, y que sólo son hechas por aquéllos que están equivocados acerca de lo que merece la pena en la vida, y pueden ser por lo tanto consideradas alabanzas equivocadas. Decir que cuando hablo acerca del bien no estoy hablando de las cosas que son equivocadamente alabadas, sino sólo acerca de las cosas que son alabadas por aquéllos que saben lo que hacen, no es decir nada irrazonable.

Es evidente, por lo tanto, que la pregunta crucial es: «¿Cuál es el criterio para saber si tiene sentido alabar una cosa dada?» La respuesta obvia a esta pregunta es que el criterio es la consistencia. Si lo que se quiere es cultivar guisantes, no tiene sentido hacer cosas que son

inconsecuentes con este fin; igualmente carece de sentido alabar y hacer uso de presiones morales para apoyar cosas que son inconsistentes con los propósitos humanos. Los hombres han cubierto al lenguaje y otras instituciones de moralidad para persuadirse mutuamente de que lo mejor es vivir de una manera conveniente para ellos mismos y los demás, y cualquier norma moral que no busque esta finalidad puede ser considerada falsa; y no es fácil ver alguna otra base para poder rechazar una norma moral.

Creo que se ve claramente que esto es lo que piensa Platón. ¿Por qué elogia Trasímaco el comportamiento anti-social? Porque cree que la justicia no beneficia al hombre justo, y porque pretender los intereses de los demás no forma parte de sus propósitos (los de Trasímaco). ¿Cómo le convence Sócrates? Razonándole que la justicia beneficia al hombre justo y que por lo tanto, uno de los propósitos de Trasímaco ha de ser ocuparse de los demás. ¿Por qué? Seguramente porque uno de los propósitos de Trasímaco (o quizás el principal) es vivir una vida satisfactoria, y no podrá lograrlo a menos que se ocupe de los demás. Hay pues una base común entre Sócrates y Trasímaco, y ganará el que logre demostrar que la forma de vida que recomienda produce satisfacción al hombre que intenta llevarla a cabo.

Pueden pues, hacérsele algunas críticas a Platón. Puede decirse, si se desea, que no le pasa por la cabeza la idea de una motivación totalmente desinteresada, de tipo Kantiano, y que por lo tanto, las expresiones halagadoras que utiliza son todas de un mismo tipo («prudencial»), es decir, que no se da cuenta de la posibilidad de una evaluación moral pura. Creo que respondería que una evaluación moral pura es exactamente lo que hace el vulgo, y lo que Trasímaco consideró carente de base; pero puede discutírsele esto. O puede decirse, si se desea, que nuestro propósito común de vivir una vida satisfactoria sólo puede ser usado para justificar la aplicación de las mismas reglas morales a todo el mundo, si tenemos los suficientes puntos comunes entre nosotros como para que sea el caso de que el patrón general de vida que hará posible que un hombre viva satisfactoriamente, preste el mismo servicio a cualquier otro. Se pueden hacer estas y otras críticas; pero condenar a Platón sólo por cometer la Falacia Naturalista, es demasiado sencillo.

11. OPINIONES DE PLATON ACERCA DEL LIBRE ALBEDRIO Y DE LA RESPONSABILIDAD

Hasta aquí nos referimos a las opiniones de Platón acerca de lo que él consideraba el principal problema ético. Ahora veremos lo que ha dicho acerca del tema del libre albedrío, de la responsabilidad moral y la teoría del castigo.

En los filósofos griegos observamos que «el problema del libre albedrío» no se plantea de la forma que nos es familiar; y la razón es que el problema que nos es familiar se encuentra en sus raíces teológicas. Está relacionado con el origen del mal. Algunos de los que han querido decir que el Creador, aunque omnipotente, no es el origen del mal, han intentado hacerlo defendiendo la existencia de acciones humanas no causadas; convirtiendo así a los humanos en creadores subordinados *ex nihilo*. Puesto que en Platón (e incluso en Aristóteles) Dios no creó el mundo material, sino que sólo (al menos en Platón) lo mejoró en lo posible, el problema no surge con la misma forma, y no existe ninguna tentación de dar a los agentes humanos un poder de creación *ex nihilo* mediante acciones no creadas.

Así pues, tanto Platón como Aristóteles son presumiblemente «deterministas» al menos en un sentido; creo que a ninguno de los dos se les ocurre preguntar si hay actos no causados. Hay también otro sentido en el cual las opiniones de Platón parecen a veces caer dentro del significado de la palabra «determinista». Quizás la mejor palabra fuera «impulsionista». Condiciones como deseo y temor poseen una perceptible fuerza de impulsión y de rechazo hacia determinadas acciones. Algunas personas («creativistas») mantienen que podemos y debemos independizarnos de esas fuerzas impulsoras y actuar de acuerdo con lo que consideremos que es lo mejor, a pesar de que nos atraiga poco. El impulsionista, por otra parte, mantiene que cada acción es el resultado de las fuerzas sensibles que actúan sobre el agente; que si yo quiero hacer X, sólo puedo evitar hacerlo cuando mi deseo de hacer no-X es mayor. En un principio la disputa es quizás terminológica, pues el impulsionista suele defenderse diciendo: «Si no deseas no-X más que X, ¿cómo puedes evitar hacer X?» Es decir, no apela a la experiencia; usa «deseo», de forma que un hombre debe hacer lógicamente todo lo que desea hacer; y el creativista se opone a este uso. Se opone a él porque, aunque su origen pueda ser terminológico, la disputa puede tener consecuencias prácticas.

En conjunto, creo, el tono dominante en Platón es impulsionista. Un ejemplo obvio es la psicología del *Protágoras*, donde Platón parece decir que un hombre *no puede* hacer lo que cree que tendrá un resultado final no placentero, presumible porque nada puede impulsarle hacia ello. De nuevo el motivo para analizar la valentía en términos de un cierto tipo de temor *(Protágoras)* o deseo *(Fedón)* es presumiblemente impulsionista. Para que no se piense que este análisis es un error juvenil, puede observarse que en *Las Leyes* (646-7) se mantiene que el bien depende del temor de ser considerado malvado. Hay también un párrafo, ya citado *(Leyes 732 c)* en el que Platón dice que toda criatura mortal está creada a partir de los placeres, dolores y deseo, y un texto anterior (644-5) en el cual Platón usa la imagen de una marioneta cuyas piernas son movidas por cuerdas (es decir, las pasiones) para aclarar la psicología humana. Sin embargo, este texto es ambiguo, pues dice también que la cuerda dorada

de la razón, que debe controlar nuestro comportamiento, es débil, y que por lo tanto debemos cooperar con ella. Igualmente el tema común de *Las Leyes*, es decir, que el educador debe intentar que sus pupilos obtengan placer de las cosas correctas, se puede usar en los dos sentidos; pues la moralidad de preferencia, así inducida, pretende dirigir al hombre hasta que tenga uso de razón, y (como en *La República)* no está claro si debe considerarse que el uso de razón permite que el hombre sea comparativamente independiente de los impulsos o el origen de poderosos impulsos que le dirijan correctamente. La descripción de los deseos y placeres propios del elemento racional (como también del tipo colérico) hecha en *La República* (580) nos inclina a creer más bien esto último.

Hay otros dos pasajes interesantes. Uno de ellos ya lo hemos visto, en el *Timeo* (876). Tras exponer una explicación psicológica de la maldad, dice en primer lugar que los responsables del nacimiento y educación de un hombre deben ser culpados más que el propio hombre, y añade entonces: «Pero un hombre debe intentar, en lo posible, ir en contra de su educación, hábitos y aprendizajes, evitar el vicio y elegir lo contrario.» Al principio parece como si fuera a decir que un hombre debe actuar de acuerdo con sus impulsos, que éstos dependen del estado de su cuerpo, y que ésta es la razón de que deba culparse más a los padres y educadores que al propio hombre; pero entonces parece argüir que debemos intentar superar nuestra herencia y nuestro medio ambiente. «¿Con qué?» preguntaría el impulsionista, y Platón podría contestar: «Con la ayuda del impulso dominante que lleva a la felicidad y que está en todo hombre, y que puede desviarle hacia la dirección correcta, si sabe cuál es la dirección correcta.» O puede tener en mente ideas creativistas, según las cuales «¿con qué?» es una pregunta engañosa, pues el deber de un hombre es superar sus pasiones, y no ver cómo unas superan a otras.

El segundo pasaje proviene del mito de *La República* (618 e). Cuando los espíritus del cuerpo se dedican a elegir su próxima vida, un heraldo dice que cada hombre debe elegir su propio destino, a lo cual añade que «la virtud es una cosa que no puede ser elegida; cada hombre tendrá más o menos según la respete más o menos. La culpabilidad es para quienes eligen; Dios no puede tener culpas». Cito aquí este texto, aunque no se refiere directamente a la cuestión de si cada acto es el resultado de impulsos sensibles, porque, al igual que el texto anterior, se refiere a la distribución de la culpabilidad; y estos dos temas están conectados entre sí, pues, puesto que algunas personas mantienen que el impulsionismo es cierto, no podrán ser culpados con justicia los agentes (puesto que no son responsables de los impulsos a los que están sujetos). Incluso en pasajes del *Timeo*.

Pero si no se puede inculpar justamente a la gente de lo que no pueden evitar hacer, la afirmación del heraldo de que el que elige debe ser culpable, es extraña, pues el mito parece señalar que el tipo de

persona en el que nos hayamos convertido determinará inevitablemente la elección de nuestras vidas. ¿Cómo puede Platón decir, por una parte: «No se puede hacer una elección que vaya en contra del carácter», y por otra: «Has de ser inculpado por la elección que hagas»?

Quizás Platón esté interesado sobre todo por la segunda mitad de la afirmación del heraldo; «Dios no puede ser inculpado.» Pero si de verdad intenta decir que la responsabilidad cae sobre el que elige, más que sobre todas aquellas personas y circunstancias que formaron el carácter del que elige, quizás la explicación sea que tiene una concepción más terapéutica que retributiva de la alabanza y el reproche, del premio y el castigo.

Según la teoría retributiva del reproche y el castigo, éstos están justificados si y sólo si la persona a quien se condena ha hecho algo para *merecer* una cosa tan poco placentera. Quienes mantienen una teoría retributiva de la censura (si puedo utilizar esta palabra para referirme al «reproche y castigo») tienden a no estar de acuerdo con la legitimidad de la censura, si creen que la gente no puede originar, sino sólo influir en sus propios impulsos, y no pueden evitar actuar según éstos. Pues la censura debe ser merecida, y, sólo puedo merecer algo si mi acto fue totalmente mío. El impulsionismo, por lo tanto, puede ir acompañado de una teoría terapéutica de la censura. Pues, según una explicación terapéutica, lo que justifica a la censura es el bien que puede hacer. Puesto que los seres humanos no son autómatas, normalmente es más efectivo censurar a la persona que hizo la acción, para darle un motivo para no repetirla, aunque puede haber excepciones en esta regla. (Por ejemplo, a menudo es más útil censurar a un padre por la acción de su hijo, y esto podría explicar por qué Timeo quería inculpar a los padres del hombre en vez de al propio hombre; habría sido más beneficioso censurar a los padres del hombre hace algunos años, que censurar ahora al hombre.)

Está claro que Platón en conjunto fue partidario de la teoría terapéutica de la censura, que encaja con la opinión de que tiende a una explicación impulsionista de la acción. *Gorgias* y *las Leyes* contienen las principales discusiones acerca de la responsabilidad y el castigo, y debemos volver de nuevo a ello.

En su argumentación con Polos, Sócrates razona (siguiendo pasos muy dudosos) que el castigo justo es beneficioso *(Gorgias* 476-9). Su argumentación es que un castigo justo es bueno; así pues, la víctima recibe algo bueno; pero no algo placentero —por lo tanto, una cosa beneficiosa. La conclusión de esta argumentación es, desde luego, ambigua. Puede tomarse como una defensa de la opinión de que no está justificado ningún castigo a menos que beneficie a la víctima (de forma que muchos castigos que podrían ser considerados normalmente merecidos son, o pueden ser, injustos); o puede tomarse como una afirmación de que todos los castigos merecidos benefician de hecho a la víctima. Nos gustaría pensar que Platón quiere dar a entender sólo lo primero, y hay esparcidas en los diálogos afirmaciones de que el que lleva a cabo

malas acciones merece pena y ayuda, cosa que es consecuente con una interpretación así, pero temo que quisiera decir lo segundo, creyendo que era lo mismo que lo primero.

A continuación y en el mismo diálogo, en la conclusión del mito, Sócrates dice que en el juicio tras la muerte se nos juzga de acuerdo con la condición espiritual que nos ha producido nuestra vida pasada, y que todos recibimos lo que nos beneficia. Lo que beneficia a los «objetos de la venganza justa» es, o ser mejorados (si son curables) o (si son incurables) ser usados como ejemplos para los demás. De hecho, toda venganza justa busca hacer el bien produciendo dolor; bien a la víctima si su condición aún tiene esperanzas, bien a los demás si no es así.

En *Las Leyes* (731) Platón dice de nuevo que, puesto que nadie actúa mal deliberadamente, debe intentarse curar a los agentes del mal curables, pero dejar paso libre a la ira con los incurables (¿qué diferencia habría si la gente hiciese el mal deliberadamente? ¿Acaso que al no poseer ninguna justificación los males espirituales, serían incurables?). Justo antes de decir esto (728 c) dice que el mayor castigo en el que se incurre al hacer el mal es que a causa de ello nos parecemos a los otros hombres malvados, y sufrimos el trato que se dan unos a otros. Sin embargo esto, dice, no es un auténtico castigo *(dikê)* porque es una cosa buena; es «la venganza consiguiente» *(timôria)* «de hacer el mal, y quienes la sufren y quienes la rehuyen son igualmente infelices; unos porque no están curados, los otros porque han evitado que otros pudieran ser salvados». Creo que lo que Platón quiere decir es que si ocurre que un hombre, por cierto tiempo, evita la corrupción espiritual que es consecuencia de una mala acción, y si además no encuentra un castigo terapéutico, es infeliz porque nada frena la aceleración de su caída; mientras que incluso aunque se corrompa (o cuando se corrompa) será aún infeliz, porque estará destrozado. Así, pues, la corrupción que sigue a las malas acciones es inevitable pero en ningún sentido deseable. Pero la razón de que Platón diga que «evita que otros se salven» es desconcertante[23]. Quizás quiera decir que el hombre está literalmente destrozado por uno de sus compañeros en las malas acciones. De todas maneras esto implica que todo castigo justo es beneficioso.

Platón está en una vena menos ambigua, pero aún no es muy fácil seguirle, cuando vuelve al tema del castigo en el Noveno Libro de *Las Leyes* (859 y sgs.). Ha estado discutiendo las leyes relativas al robo, y ha propuesto que todos los ladrones deberán devolver el doble; observa que en la práctica se reconocen diferentes grados de gravedad en el robo, y que debe justificar por qué considera a todos semejantes. La argumentación que sigue es demasiado intrincada, si no incoherente, como para interpretarla con seguridad, pero creo que es como sigue: todo lo que es justo es bueno. Ningún castigo justo es malo; y esto es así porque todos los castigos justos son, o terapéuticos (en el caso de pecadores curables) o la liquidación de incurables. Para hacer aceptable esta verdad es necesario sustituir la distinción común entre malas acciones voluntarias e involuntarias, (que sirve como base a los diferentes grados de gravedad en la ofensa comúnmente reconocidos) por otra distinción diferente entre malas acciones e injuria. Cualquier ofensa a la ley criminal puede ser un ejemplo de ambas cosas. Será un caso de mala acción si está causado por la ira, el deseo, los celos, u otra cosa que no sea una buena intención; será también un caso de injuria si alguien lo sufre. Considerado como injuria, la ley debe ocuparse de que se haga la restitución; considerado como una mala acción, se han de tomar medidas para curar el que ha obrado mal. Ha de decirse que ninguna mala acción es deliberada (y por lo tanto el tratamiento propio de los que hacen el mal es terapéutico y no retributivo) por razones que nos son familiares; pero la acción hecha, la injuria, puede ser deliberada en el sentido de que el agente pretenda que su víctima sufra lo que él sufrió, o no deliberada en el sentido de que nada estaba más lejos de su mente, o ni una cosa ni otra pues pretendió momentáneamente que su víctima sufriera lo que él sufrió bajo la influencia de la ira o el temor. Así pues, es posible reconciliar los principios de que ninguna mala acción es deliberada y por lo tanto ningún castigo justo puramente retributivo, gracias a la necesidad legislativa de distinguir entre el tratamiento hacia diferentes tipos de ofensores. La diferencia se basa en si querían o no hacer el acto, no en si querían o no ser malvados. (Sin embargo debo advertir al lector de que si vuelve su mirada a *Las Leyes* 859-74 es probable que encuentre a primera vista pocas cosas comunes entre lo que lee allí y lo que acaba de leer aquí; espero que sus reflexiones posteriores estén de acuerdos con las mías.)

Para resumir esta discusión de las opiniones de Platón acerca de la responsabilidad moral, podemos decir que Platón se inclina en conjunto por la explicación mecanicista de la elección moral a la que hemos llamado impulsionista. (Siempre se inclina a pensar que las cosas actúan racionalmente, y las máquinas son objetos muy «racionales»). Así pues, puesto que cree que lo que hace un hombre depende de sus pasiones, de forma que un hombre «no puede evitarlo» en el momento de la acción, se inclina a pensar que podemos intentar dar a nuestras pasiones y a las de los demás formas más deseables, pero no podemos devolver el mal justamente. De acuerdo con esto mantiene una postura terapéutica de la CENSURA MORAL (para este último punto tenemos un mayor y más definido apoyo por parte de los textos que para el resto de los puntos aquí resumidos). Ser moralmente responsable es ser la persona sobre la que es útil trabajar para impedir que se vuelva a repetir la ofensa.

12. UNA CRITICA

Podemos finalizar este capítulo considerando una crítica que Aristóteles hace continuamente (implícita y no explícitamente) a Platón en su *Etica*. La esencia de esta crítica es que Platón confunde equivocadamente el bien y el conocimiento proposicional, mientras que éste debe ser asimilado por familiaridad o habilidad. La valentía es mucho más que saber que es lo que ha de temerse y lo que no ha de temerse, si eso quiere decir algo así como saber que el deshonor nos hace mucho más daño que las heridas o la muerte. Pues, ¿cómo puede un hombre conocer qué es un deshonor? Un hombre sólo puede actuar correctamente en una situación dada si sabe cómo están involucrados en esa situación las distintas cosas que tienen valor para la vida humana, y que pueden sólo ser conocidas por un hombre a quien se le haya permitido captar la conducta correcta en situaciones de ese tipo. Una expresión como «Muerte antes que deshonor» no es muy útil para enseñar a un hombre en qué situaciones sería una bravatada atacar, y en qué situaciones sería una traición al honor retirarse. Es por lo tanto, bastante inútil enseñar a un hombre a actuar como un valiente.

Debe admitirse que esta crítica es muy justa. Sin duda Platón pudo alegar que las acciones del hombre que acepta «la muerte antes que el deshonor» serán siempre bien intencionadas; pero al insistir en el elemento intelectual del bien y al argüir que siempre, en un sentido, tenemos buenas intenciones, ha hecho que le sea difícil usar esta línea de retirada. También es cierto que a menudo afirma estar interesado por la pregunta: «¿Cómo podemos hacer que los hombres actúen de la forma deseable?»; y es bien sabido que conducta bien intencionada no es siempre lo mismo que conducta deseable. Sin duda Platón podría decir que en *Las Leyes,* y en cierta medida en otras partes, ha hablado mucho acerca del aprendizaje y del conocimiento, y quizás podría apelar a su teoría de la armonía en la educación según la cual la conducta errónea es un ruido desagradable para el hombre que ha sido armoniosamente educado. Pero esto todavía no contesta a la pregunta de cómo el hombre puede conocer que *ésta* sería la acción equivocada en esta situación; es iluso hacer creer que nuestro sentido de la armonía resume las necesidades objetivas de situaciones complejas. Así pues, en conjunto, Platón habría hecho bien en confesarse culpable ante esta crítica.

13. «REPUBLICA» Y CONCLUSION

He hablado poco en este capítulo de la doctrina ética de *La República,* una omisión que puede parecer extraña si somos conscientes de que *La República* es la más extensa, aunque también la más difusa contribución a la filosofía moral. Intentaré, en esta sección final utilizar *La República* para atar cabos y para presentar la postura ética de Platón en conjunto. Para este fin, estudiaré a *La República* bastante arbitrariamente, interpolando entre sus textos cosas que sólo han de leerse entre líneas.

En cualquier discusión ética moderna se habla mucho de reglas y principios morales. En Platón oímos muy poco o nada sobre estos temas; constituyen la moralidad de Céfalo, pero se nos dice claramente que no es suficiente. El concepto central de *La República* no es un conjunto de principios morales, sino una condición espiritual —la condición espiritual que es llamada, en conjunto, virtud y que aquí se divide en sabiduría, valentía, templanza y justicia. Lo que debemos hacer está determinado no a la luz de principios morales, sino que hace referencia a esta condición espiritual. Así al final del Libro Cuarto *(República* 444) se nos dice que las acciones justas e injustas mantienen con el alma la misma relación que las cosas saludables y no saludables con el cuerpo; o en otras palabras, que las cosas justas, igual que las saludables, son aquéllas que suministran salud, por lo que las acciones justas son aquéllas que llevan a este estado espiritual. El comportamiento justo es el comportamiento que conduce a una relación entre razón, espíritu, y apetito que es acorde con la naturaleza; el comportamiento injusto es el que incita a la insubordinación al espíritu y a los instintos.

Una conducta justa es una conducta que mantiene la supremacía de la razón. ¿Pero qué tipo de definición es esta? Pueden hacerse varias interpretaciones. Recordemos en primer lugar que en la discusión con Trasímaco en el Primer Libro, ambos interlocutores usan «justo» como palabra aparentemente descriptiva; es decir, la usan como el nombre de ciertos tipos de acciones, como pagar las deudas[24]. Pero si se usa «justo» descriptivamente, entonces «conducta justa es aquella conducta que mantiene la supremacía de la razón», pueden entenderse como una expresión contingente al efecto de que pagar las deudas etc., etc, mantiene, como objeto de un hecho psicológico, la supremacía de la razón. Esta es la primera interpretación posible. La segunda interpretación posible considera a «conducta justa» una expresión evaluativa. «Conducta justa» se refiere al tipo de conducta hacia los demás que los demás tienen derecho a requerir de mí. Según esta interpretación, la oración al principio de este párrafo significa que A tiene derecho a esperar de B sólo una conducta tal que mantenga la supremacía de la razón. ¿pero qué tipo de definición es ésta? Pueden hacerse varias cosas que mantengan la supremacía de la razón en el agente. Esta es la segunda interpretación. Según la tercera, la oración de la que nos ocupamos es una definición: «Dése el nombre de «justo» a cualquier conducta que mantenga la supremacía de la razón en el agente.»

La tercera interpretación es correcta, aunque tenemos la impresión de que estamos tratando con una definición arbitraria. La definición de los actos justos no es arbitraria porque Sócrates ya ha puesto a prueba su definición de *justicia* frente a los «asuntos del mercado» preguntando

(442 d-443 a) si el hombre en el que la razón predomina podría traicionar un secreto o hacer cualquier otra cosa comúnmente considerada injusta, y ha considerado obvio que no se daría el caso, basándose en que es siempre el espíritu rebelde o el apetito rebelde lo que nos tienta a hacer cosas así. El proceso crucial para Sócrates es aquél mediante el cual consigue su definición de justicia: la condición espiritual. Hecho esto, pone a prueba su definición preguntando si la conducta que proviene de una condición así es la que la conciencia de los buenos ciudadanos acepta como justa, y saca la conclusión, como un nuevo añadido a su definición de justicia, de que los actos justos[25] pueden ser definidos como aquéllos que mantienen esta condición.

Un lector moderno puede llegar a pensar que se trata de un extraño modo de argumentar. Un lector moderno esperaría empezar hablando de deberes o actos correctos; que se le diga que los actos correctos son aquéllos que ejemplifican principios morales válidos en situaciones particulares, y sacar finalmente la conclusión de que el hombre bueno es aquél que normalmente intenta hacer actos buenos. Pero Platón no argumenta así. Arguye que el hombre bueno es aquél en el cual los tres factores espirituales razón, espíritu y apetito están relacionados entre sí de tal forma que lo están de «acuerdo con la naturaleza», y prueba que están de acuerdo con la naturaleza preguntando qué papel debe desempeñar cada uno de estos factores. Habiendo decidido de esta forma quién es el hombre bueno, saca la conclusión de que los actos correctos son aquéllos que mantienen esta manera de ser. Y sin embargo, no arguye de esta forma. Pues, habiendo decidido de esta manera tan *a priori* quien es el hombre bueno, hace entonces lo que parece ser una repentina sacudida hacia el convencionalismo, pues pone a prueba su decisión frente a nociones convencionales sobre el comportamiento correcto. ¿Cuáles son las presuposiciones que hacen que le parezca natural esta aparentemente no natural forma de argumentar?

La presuposición fundamental es obviamente que la ética se ocupa en primer lugar de las distintas maneras de ser, que lo que importa es que debemos ser hombres de un tipo así y así y que todo lo demás tiene una importancia sólo secundaria y en la medida que se relaciona con esto. Para decirlo de otra manera, estamos inclinados a pensar que el hombre bueno es el que intenta hacer felices a los demás; para Platón el hombre bueno es el hombre que intenta hacerse y hacer buenos a los demás. La felicidad (la suya propia y la de los demás) no es el fin que pretende el hombre bueno; sino que es el premio que recibe. Es, si se quiere, una concepción estética (lo es abiertamente en *Las Leyes* 803, donde se dice que somos juguetes de los Dioses y que todo nuestro deber consiste en hacer bien nuestro papel), según la cual un hombre puede convertirse en algo noble o en algo rastrero, y su ocupación es convertirse en algo noble. Puesto que nobleza, en esta concepción, no es en esencia cuestión de hacer felices a los demás, es natural que denote un criterio casi estético de nobleza, que Platón considera que es el principio de eficiencia, según el cual cada elemento debe hacer el trabajo para el que está más capacitado.

Esto explica el elemento *a priori* de la argumentación, pero no el aparente lapso convencionalista. La presuposición que explica esto es que la conciencia moral ordinaria, con sus listas de acciones nobles y bajas, es un «recuerdo» o conocimiento confuso de la distinción entre nobleza y bajeza de caracter. Esta es la única luz con la que podemos comprender a qué se refiere Sócrates en el Primer Libro cuando pide una definición sócratica de justicia, considerada como una propensión hacia ciertos conocidos tipos de conducta. Todos aprobamos ciertos tipos de comportamientos y desaprobamos otros, pero no entendemos qué es lo que estamos haciendo y por lo tanto, no sabemos si tiene o no validez. Necesitamos ver la naturaleza interna de aquello en lo que se basa nuestra propensión a distinguir de esta forma los distintos tipos de conducta, antes de que podamos contestar sobre la validez de nuestras aprobaciones y desaprobaciones. Esto es lo que Sócrates quiere decir cuando dice que no puede decir si la justicia es una cosa buena o no antes de saber qué es. Su respuesta es que aquello en lo que se basa nuestra propensión de clasificar como injustas algunas conductas, es que nos damos cuenta confusamente de que una conducta así tiende a estropear el equilibrio espiritual «acorde con la naturaleza» que constituye la nobleza. Esta respuesta le permite ver que nuestra objección al comportamiento injusto no es una manía, sino que se basa en algo real. Sin embargo, puesto que un proceso de argumentación puede siempre desviarse, es necesario que ponga a prueba la validez de su observación preguntando si de hecho nos capacita para comprender lo que intenta explicar.

Así pues, tenemos dos niveles de conciencia moral, cuyos dictámenes son, a gran escala, los mismos: hay la conciencia moral ordinaria del hombre vulgar debida a una buena educación, y hay la visión teórica del filósofo. Hay ciertas preguntas que podemos contestar a la luz de esta distinción entre los dos niveles de conciencia moral. La primera pregunta es: ¿cómo distingue el hombre vulgar entre lo correcto y lo incorrecto? La segunda pregunta es: ¿cómo sabe un filósofo que una vida dada es la vida buena? La consideración de estas dos preguntas hará surgir una tercera, es decir: ¿qué consejo, si es que hay alguno, ofrece el filósofo al hombre vulgar para que pueda distinguir mejor entre lo correcto y lo incorrecto?

¿Cómo distingue el hombre vulgar entre lo correcto y lo incorrecto? En otras palabras, ¿cuál es la descripción de Platón de la conciencia moral ordinaria? Vimos que en el *Protágoras* Sócrates sugiere que la conciencia moral ordinaria es implícitamente hedonista en sus actuaciones y sugiere que actuaría con más eficacia si lo fuera explícitamente. Quizás no está totalmente claro hasta qué punto quiso que tomáramos esto en serio ni si pretendió aplicar sus afirmaciones a hombres vulgares en general o

simplemente a los más mundanos. Si imponemos que deben tomarse en serio sus afirmaciones y aplicarse a todos los no-filósofos, debemos entonces decir que Platón no dijo todo lo que tenía que decir en el *Protágoras*. Pues en el curso de las recomendaciones para la educación hechas en los primeros libros de *La República* encontramos la teoría estética de la aprobación y la desaprobación de la que hemos hablado en un capítulo anterior[26]. Según esta teoría la aprobación y desaprobación son en gran parte cuestiones de gusto, en el sentido de que se nos imbuye inevitablemente una escala de valores a través de nuestra educación y medio ambiente, de tal forma que respondemos a algunas cosas con placer y a otras con repugnancia. (Desde luego debe añadirse que ésta no es una teoría subjetivista de distinciones morales, puesto que forma parte de la teoría de que existe un conjunto correcto de respuestas). No es fácil creer que las cosas que dice Platón acerca de los ritmos espirituales y armonías, y sus relaciones compatibles e incompatibles con ciertos tipos de acción, sean una teoría totalmente acabada. Pero si las consideramos simplemente como un conjunto de sugerencias, se suman a la afirmación de que, para un hombre de un cierto tipo, ciertas clases de acciones le producirán respeto y otras repugnancia; y esto parece a primera vista algo bastante distinto a la opinión del *Protágoras* (y del *Fedón*)[27] de que la conciencia moral ordinaria es implícitamente hedonista en sus actuaciones.

Hay al menos dos formas de reconciliar estas dos explicaciones. Una es atribuir a Platón el origen de la teoría Aristotélica del placer, según la cùal, toscamente hablando, placer es lo que sentimos cuando hacemos la función que debemos hacer. Si presuponemos esto, entonces cuando el hombre vulgar siente repugnancia por conductas que producen dolor como resultado final, está sintiendo repugnancia por algo que es de hecho contrario al funcionamiento natural del organismo. De esta forma puede ocurrir que el hombre vulgar que ha sido bien educado posea una conciencia que sea implícitamente hedonista en sus actuaciones, y que se deleite con el comportamiento armonioso y sienta repugnancia por el comportamiento no armonioso como se dice en *La República*. La condición de un hombre mal educado, y por tanto corrompido, sin embargo, sería un poco más complicada. La teoría de *La República* nos permite pensar que un hombre así no sentirá repugnancia por lo no-armonioso; y si estamos intentando emparejar a *La República* y al *Protágoras*, tendremos que decir que éste considera también correctas ciertas formas de conductas que llevan a un resultado final doloroso. Pero si actúa así, ¿cómo puede parecer su moralidad implícitamente hedonista en sus actuaciones?

Hay dos respuestas posibles para esta pregunta. Según la primera respuesta, es cierto que la conducta correcta es de hecho más placentera que la conducta errónea (en el sentido de que incluso el hombre corrompido pensará así si se le convence para que lo pruebe), pero que el hombre corrompido, al carecer de experiencia de los encantos de la virtud, no sabe que la conducta mala produce un resultado final doloroso. Si se objeta que ésta es una cosa demasiado extraña como para que se pueda saber, la objección puede refutarse haciendo uso de la concepción del poder tergiversador del apetito, que puede encontrarse en el Libro Noveno de *La República*. Dando por supuesto que placer es lo mismo que satisfacción del apetito, el hombre corrompido supone que la conducta que permite sus deseos produce un resultado final placentero. Frecuentemente, defraudado sin duda por la incapacidad de disfrutar totalmente, la arraigada suposición de que el placer es la gratificación del apetito hace que culpe a su suerte, y no a su conducta, de su infelicidad; y de todas formas está demasiado preocupado de atender sus apetitos insaciables como para ocuparse de la cuestión. Así el aspecto moral del hombre corrompido es implícitamente hedonista, no en el sentido de que considere correcto algo que de hecho produce más placer que dolor, sino en el sentido de que considera correcto algo que cree que le producirá más placer que dolor.

La pregunta era: si el hombre corrompido considera correcto algo que de hecho no produce un resultado placentero, ¿cómo es su aspecto moral aparentemente hedonista? He dado una respuesta a esta pregunta, y la otra es como sigue. El principio «aristótelico» de que placer es lo que sentimos cuando llevamos a cabo correctamente nuestra función debe ser corregido por el principio (que puede encontrarse explícitamente en *Las Leyes*)[28] de que un hombre disfruta más de aquello a lo que está habituado y a lo que es afín. Según este principio, aunque pueda ser verdad que la virtud es más placentera que el vicio, puede ser también verdad que yo soy incapaz de disfrutar de sus placeres. Si pudiera cambiar, sería un hombre mucho más feliz de lo que era en mi estado anterior; pero, puesto que no estoy regenerado, me es más placentero el vicio que la virtud. Siendo esto así, cuando el hombre corrompido responde afirmativamente a lo que es inarmonioso, está aprobando algo que en general no es la conducta más placentera, pero que de hecho es la conducta más placentera para él en su corrompido estado y, de esta manera, su conciencia es implícitamente hedonista.

Estamos considerando si la postura acerca de la conciencia moral ordinaria que se encuentra en el *Protágoras* y en el *Fedón* debe reconciliarse con la postura implícita en *La República*. La conclusión es ahora que están de acuerdo, si el placer es lo que sentimos cuando funcionamos armoniosamente. Según esta suposición tanto lo que dicen los dos primeros diálogos acerca de la elección moral como lo que dice *La República* puede ser cierto, tanto en el caso de hombres buenos como de malos. Pero es posible reconciliar las dos explicaciones de una forma diferente, según la cual exponen dos verdades paralelas y no la misma verdad de dos maneras. El resultado doloroso que observa el hombre vulgar en las formas de conducta que condena como erróneas, no consiste (o no consiste necesariamente) en dolores ordinarios y privación

de placeres ordinarios, sino en la repugnancia que sabe que sentirá si hace la cosa en cuestión. «No le place», hacer lo que es bajo. En ese caso juzgar que X es una conducta baja y considerar que X produce un resultado doloroso serán una y la misma cosa. Sin duda hay algo que debe decirse sobre esta manera de reconciliar las dos explicaciones. Si Platón pretendió sugerir en las páginas finales del *Protágoras*[29] que el hombre valeroso es valeroso porque considera que las heridas y el peligro son menos no-placenteras que el deshonor, nos sentimos tentados de sugerir que «no placentero» debe significar aquí «repugnante». Es difícil creer que Platón tenga en mente simplemente las consecuencias desagradables de la cobardía (como el ostracismo social). Sin embargo, esta forma de reconciliar las dos explicaciones no es totalmente satisfactoria. Por ejemplo no parece coincidir con la bastante sencilla afirmación del *Fedro*[30] de que la moralidad del hombre ordinario se basa en un *cálculo* de los placeres y dolores; pues la repugnancia que el hombre valeroso siente ante un comportamiento cobarde es difícilmente el resultado de un cálculo, y sin embargo, según esta postura, es su condena moral. Esta reconciliación tampoco encaja con el propio *Protágoras*. Pues hemos argumentado que de ese diálogo se implica que el hombre vulgar sería menos susceptible a la tentación si su hedonismo estuviera explícito. Pero si su «hedonismo implícito» es su condena a esa conducta con la que no le «place» comprometerse, es totalmente explícito. Y no vemos cómo el conocimiento de cómo medir el placer puede ayudarle.

Es bastante obvio que estas objeciones no son decisivas. Pero puesto que pueden objetarse y puesto que los textos no aclaran cómo nos habría respondido Platón, parece correcto decir que Platón no tenía muy claro si pretendía reconciliar de esta forma las dos explicaciones. Tenemos, pues, dos explicaciones acerca de la conciencia moral ordinaria y ninguna indicación segura sobre la relación entre ellas. Yo sospecho que la primera reconciliación es correcta a grandes rasgos, es decir, que se pretende que las dos explicaciones sean paralelas. Sin embargo, sea como sea, la explicación principal de la conciencia del hombre ordinario en *La República* parece ser la «estética», según la cual nosotros encontramos simplemente atractivos ciertos tipos de comportamientos y a otros repugnantes. Debe observarse que esto encaja perfectamente con una característica significativa del lenguaje griego, en el que las principales palabras para referirse a «correcto» e «incorrecto» son las mismas que las que se refieren a «bello» y «feo» respectivamente.

Se sabe que Platón simpatizaba en general con las reglas que constituyen el código moral ordinario, pero es igualmente conocido que encontraba inadecuadas las actividades «estéticas» de aprobación y repugnancia sobre las que se basan. Se insinúa en las discusiones del Primer Libro de *La República* que de una moralidad «estética» se desprenderían generalizaciones con la forma: «el hombre admirable paga [illegible] así son demasiado inflexibles como

para cubrir situaciones distintas. Pero la principal crítica a una moralidad «estética» (o a una moralidad de *doxa*, opinión) es que, puesto que se adquiere mediante un proceso no-racional, también puede ser eliminada por un proceso contrario. La conciencia moral ordinaria no ofrece ninguna defensa contra la tentación (excepto en hombres muy obstinados como aquéllos que Sócrates había elegido para dotar a su ejército) pues no comprende por qué ciertas cosas son correctas y otras incorrectas.

Así pues, Platón desea una «base racional» para la moralidad, no en el sentido de que desee que el hombre vulgar adopte una moralidad racional en vez de estética (si puede considerarse que el *Protágoras* favorece esta postura, *La República* parece decir lo contrario), sino en dos sentidos: a) cree que si no existe una base racional así, la moralidad como institución es un fraude[31], y b) cree que los hombres vulgares deben someterse a las directrices de aquellos filósofos que sean capaces de comprender la base racional[32].

Esto nos lleva a la pregunta que nos hicimos en segundo lugar, es decir, ¿cómo decide el filósofo si una vida dada es la vida buena? Responder a esto supone responder cuál es la base racional de la moralidad.

¿Qué es «una base racional de la moralidad»? Supongo que es algo que convence a la mente de que al alabar a ciertas personas y al lamentarnos de otras, estamos haciendo algo que en cierta forma no es estúpido. Parece obvio que esto es algo que puede hacerse de más de una manera, y podemos encontrar en *La República* varias tesis cada una de las cuales puede ser un intento de hacer esta labor.

La primera de estas tesis no llama la atención demasiado en el texto —posiblemente porque se considera obvia. Hemos visto que la vida buena es la que favorece un carácter noble. Para el hombre vulgar la nobleza es, sin duda, una característica que se reconoce directamente. Pero la nobleza que se reconoce directamente no es, sin duda, más que una «imagen» de la auténtica nobleza, que debe ser algo inteligible[33]. El filósofo que ha descubierto qué es el bien, que ha captado el secreto del orden racional, es capaz de aplicar este conocimiento para determinar qué forma de vida es realmente satisfactoria para la razón, y por lo tanto noble y buena. Al hacer esto, el filósofo capta la realidad cuya «imagen» es responsable de que la gente vulgar atribuya a la nobleza atributos casi-estéticos. Así pues, puede contestar definitivamente la pregunta sobre qué vida es realmente la mejor. Así pues, en la medida en que *La República* intenta convencernos de que la vida de virtud ordinaria es la recomendada por la razón, nos está diciendo que esta vida es la mejor. Pero como ya hemos visto, *La República* no parece contentarse con fiarse sólo de esta argumentación. Quizás la razón de esto sea un sentimiento de que para demostrar que algo es la buena vida es necesario demostrar que el hombre sabio elegiría vivirla. No es suficiente demostrar que vivir virtuosamente es satisfactorio racionalmente, como una máquina bien diseñada.

La segunda tesis defiende que el hombre que ejercita su mente hasta el punto de que sea considerado un filósofo, se hace temperamentalmente incapaz de cometer actos bajos. Encontramos esta tesis también en el *Fedón*, y en forma parecida en el *Teeteto* (172-7). Según esta línea de razonamiento, puede afirmarse que hay una base racional de la moralidad en el sentido de que la vida moral es la que los hombres racionales prefieren vivir. El filósofo decide que la vida que le es adecuada es la buena vida (pues «bueno» connota lo que debe ser elegido); y puesto que el filósofo es el ser humano *par excellence* (habiéndose desarrollado totalmente en él la marca distintiva del hombre) su elección es tajante.

Pero, ¿cómo sabe Platón que el «verdadero» filósofo debe ser un hombre bueno? Es demasiado creer que la asociación de virtud y sabiduría es una concomitancia no sólo accidental sino también universal. Un hecho que parece explicar la concomitancia es que todas las malas acciones provienen directa o indirectamente o de apetitos del cuerpo o de rivalidades y distensiones de las que el «espíritu» es responsable. Pero el filósofo no sólo sabe que la función del «espíritu» y el apetito en la vida personal es algo subordinado al destino último del alma, sino que también se dedica al estudio de temas tan trascendentales que todos los problemas temporales carecen de importancia para él. No posee, por lo tanto, ninguna tentación de perseguir las cosas que descarrían a los hombres[34]. Esto es, sin duda, cierto, pues la vida buena es la vida bien ordenada, la vida en la cual se permite que cada componente de la personalidad haga la contribución que está más capacitado para hacer. Pero el filósofo, puesto que está inevitablemente del lado de la razón, deseará naturalmente vivir una vida racional y por lo tanto bien ordenada. Así, además del hecho de que no siente tentación por el vicio, tiene también un incentivo profesional positivo para la virtud, y por lo tanto para juzgar que la vida virtuosa es la que es realmente noble.

La otra tesis que no puede ser ignorada en *La República* es que la virtud compensa, y que el filósofo sabe que compensa. La vida que compensa debe ser la vida buena, porque la vida buena ha de ser la que merezca la pena elegir, la vida que tenga sentido imponerse e imponer a los demás. ¿Pero cómo sabe el filósofo que la virtud compensa? Sabe cómo distinguir entre el placer y satisfacción del apetito, y por lo tanto no se engaña con el esplendor del tirano, ni con la vida poderosa ni con el placer carnal que el tirano puede lograr. Puesto que no se engaña, sabe que el auténtico placer debe buscarse más bien en la vida ordenada. Sabe también que el alma es realmente algo espiritual y que esos componentes de la vida personal que son sólo necesarios porque el alma debe velar por el cuerpo, no son más que impedimentos para su auténtico crecimiento. Puesto que sabe estas cosas, el filósofo sabe que la vida buena, o la vida que satisface, es la vida que es incidentalmente adecuada para la propia persona, la vida en la que la «razón es suprema», en el sentido de que las motivaciones comprendidas bajo el membrete de valentía y apetito son satisfechas sólo en la medida en que hacen el trabajo para el cual fue creada, en leguaje del *Timeo*, el alma humana.

Además del conocimiento general que acabamos de describir, el filósofo o el sabio posee también un conocimiento detallado que le permite guiar su propia vida y las de los demás. Como dice Sócrates a Glaucón en una pausa en el curso del mito con el que finaliza *La República*, es esencial, si tenemos que hacer elecciones que estén de acuerdo con nuestros auténticos intereses espirituales, que entendemos el efecto sobre el carácter del hombre de todas las diversas combinaciones de las dotes personales y de las circunstancias externas que puedan surgir durante la vida. La sabiduría práctica, en otras palabras, es esencial para una conducta sabia en la vida. Así pues, para justificar cualquier juicio moral imperativamente específico (por ejemplo, la monogamia es correcta) es necesario que primero seamos capaces de movilizar hechos empíricos concernientes al efecto de ese o aquel patrón de conducta sobre el carácter y luego demostrar que nos interesa cultivar, por nuestro propio interés, el carácter al que lleva la conducta. Esto es repetir el punto señalado al principio de esta sección, según el cual el comportamiento correcto es el que crea o sostiene una condición espiritual deseable.

La tercera pregunta que nos hicimos fue: ¿qué consejo, si es que hay alguno, puede dar al hombre vulgar el filósofo para que pueda distinguir mejor entre lo bueno y lo malo? Como respuesta a esta pregunta, es importante repetir el hecho de que, incluso en sus momentos más hedonistas, Platón nunca llegó a sugerir que se puede decir si A o B es correcto preguntando qué es lo que me hará disfrutar más. Podría ocurrir que A no pueda ser la conducta correcta a menos que en cierto sentido sea la más placentera, pero es posible que yo esté tan loco y corrompido que sea incapaz de darme cuenta de que A es realmente la conducta más placentera. Aunque en el *Protágoras* se sugiere que la conciencia moral ordinaria sería más eficaz si fuese abiertamente hedonista, no se sugiere que pueda ser usado como prueba de que algo sea correcto que me sea placentero.

¿Qué consejo positivo puede dar el filósofo al hombre vulgar? Por una parte parece que Platón se inclina a creer (la conclusión del *Menón* lo sugiere) que quienes no pueden ser filósofos sólo pueden poseer un aspecto moral correcto si son los suficientemente afortunados como para ser educados bien. Por otra parte, la línea divisoria entre los filósofos y los demás no es presumiblemente fija ni severa; e imagino que Platón habría recomendado que las cosas que sabe el filósofo deberían inculcarse en cualquiera que pudiera comprenderlas, y que éstos deberían hacer uso de ello para conducirse en la vida. Al fin y al cabo Platón publicó (suponemos) *la República*, y al publicarla intentó presumiblemente comunicar a un público bastante numeroso sus opiniones acerca de la naturaleza y el destino del alma, de la naturaleza del espíritu y del apetito, de la

distinción entre placer y satisfacción de un deseo, y de la importancia de la sabiduría práctica. Su deseo era, me imagino, que aquellos que se persuadieran de la verdad de estas doctrinas, fueran capaces de hacer uso de ellas en sus vidas, y darles una guía que al menos sirviera como sustituto a las reglas de los filósofos, cuyas sabiduría sin límite y cuya actividad incansable resuelve todos los problemas en su reino ideal[35].

Dije que usaríamos *La República* para intentar atar cabos; pero, ¿no están aún un poco enredados? Creo que sí, y que no es nuestra toda la culpa. Cada vez me convenzo más de la afirmación de que la enseñanza ética de Platón es muy variada y fluida. Está unificada por la convicción de que si ha de distinguirse entre vicio y virtud, debe haber en cierta forma *una cosa buena;* y también por la convincción de que debe haber una cosa buena para el hombre como ser espiritual. La ética de Platón, en otras palabras, no puede separarse de su concepción del alma, a la que debemos volver a referirnos.

FELICIDAD Y PLACER: UNA NOTA VERBAL

Frecuentemente se confunden las palabras *eudaimonia* («felicidad») y *hêdonê* («placer»), debido en parte al hecho de que la relación entre las dos palabras griegas no corresponden a la relación que se da casi siempre entre sus «equivalentes» en español. «Felicidad», supongo, difiere de «placer» principalmente en que, aunque ambas nombran estados de la mente, placer es en conjunto un estado más alegre y temporal que la felicidad. La felicidad puede durar años (no hablamos de «felicidades»); los placeres duran relativamente poco. En cierta forma estas aclaraciones se aplican a las dos palabras griegas, por ejemplo *hêdonê* se usa a veces en plural, y *eudaimonia* no. Pero entre las dos palabras griegas, ésta no es la relación predominante. Sobre todo estas dos palabras son de un tipo lógico diferente, pues, mientras que *hêdonê* es, más o menos, el nombre de un estado mental, *eudaimonia* es más bien una expresión en gerundio. Puedo llamar *eudaimôn* a cualquier hombre cuyo estado y circunstancias juzgue envidiables; *eudaimonia* es la condición, *cualquiera que sea*, que deseo conseguir. Así, si valoro el placer, negaré el sobrenombre *eudaimôn* al hombre cuya vida contenga poca cantidad de él; si, como Espeusipo (p. 258) no valoro el placer, aplicaré de diferente forma el adjetivo. Nadie, quizás, llamaría *eudaimôn* al hombre que está positivamente descontento, o miserable; y así el contento se convierte en efecto en una condición necesaria de *eudaimonia;* pero, si para ser *eudaimôn* debo vivir una vida de placer, depende de lo que cada uno piense acerca de la búsqueda del placer. Esto explica por qué Sócrates, en las primeras páginas del *Filebo*, puede asumir que la mejor vida es la que es más *eudaimôn*, al mismo tiempo que niega que sea la más *hêdis*. Esto explica también, pero al contrario, como en *La República* puede considerar que la

afirmación de Glaucón de que la vida justa es la más *eudaimôn* significa lo mismo que la afirmación de que la vida justa es la más *hêdis* (véase *República* 580 c-d). Esta relación entre las dos palabras explica también como *hêdonê* puede ser más amplia que la palabra española «placer», y sobrepasar los límites del territorio de la palabra «felicidad». Así pues, ocurre que, mientras que según el uso de Platón, a veces (por ejemplo en el *Gorgias*) *hêdonê* conserva una correlación bastante fuerte con lo que normalmente consideramos placer, otras veces, deja de mantenerla y hablar acerca de qué vida es la más *hêdis* es hablar acerca de cuál es la más feliz, cuál la que nos contenta o satisface más.

[1] En otras palabras, virtud (i.e. *areté*). La cuestión surge explícitamente en el *Menón*, implícitamente en otros muchos lugares.

[2] Soy consciente de la distinción entre criterio y significado, que puede parecer que va en contra de lo que se ha dicho en este párrafo. Pero yo sugiero que *arete* tiene tendencia a connotar las excelencias más difíciles. Sospecho que «la *areté* de una almohada es ser mullida» podría haber tenido un sabor a paradoja para un griego.

[3] La colonia imaginaria cuya fundación se describe en *Las Leyes*.

[4] Desde luego hay aquí una ambigüedad. El bien de Pérez puede ser bueno para los demás, pero no para Pérez. En este caso Pérez podría no tener ningún motivo para ser bueno. En el momento oportuno esta ambigüedad será tenida en cuenta.

[5] Debe señalarse que no se le permite a Critias continuar con el Apotegma de que el autocontrol es hacer el propio trabajo de cada uno o dedicarse a los propios asuntos (el mismo Apotegma al que Sócrates da sentido como definición epigramática de la justicia en *la República*.) Critias no puede decir qué es lo que quiere decir con ello pero se lo enseña a Cármides, otra oveja negra oligárquica (161-3).

[6] Véase la explicación del *Protágoras* pág. 296.

[7] *Menet;* creo que esto significa que no puede ser eliminada.

[8] Véase por ejemplo la afirmación de que los jefes del ejército son cazadores de hombres (290 b 5). Es una reminiscencia de la afirmación del *Sofista* de que los sofistas son cazadores y de la de *El Político* de que los hombres de estado son una especie de ganaderos. En estos tres textos hay un desprecio irónico similar, de algo que tiene pretensiones comparándolo con algo que no las tiene.

[9] Formalmente desde luego «todos los *kala* son *agaza*» no implica que «todos los agaza son kala». Pero la plausibilidad de la demostración de Sócrates de que el deseo de *kala* debe ser común a todos los hombres, depende la suposición de que no hay *kala* que no sea *agaza*. Pues es *agaza* lo que seguramente deseará un hombre.

[10] 329. Evidentemente Platón ha captado la idea de que cada nombre de virtud no necesita referirse a una entidad separada; lo que quizás no ve explícitamente es que esas palabras pueden referirse todas a la misma cosa y ser no sinónimas en virtud a referirse a ellas bajo aspectos diferentes.

[11] Esto desde luego es tosco. El hedonista que conoce su trabajo no habría dicho que es el desagrado por una acción particular lo que hace que esté equivocada, sino que es el desagrado por *ser ese tipo de persona* que se comporta de ciertas maneras, lo que hace que esos comportamientos estén equivocados.

[12] Esta «correlación ordinaria» se mantiene más con la palabra española placentero que con la griega *hêdis*.

[13] Orfico: relativo a orfeo (N. del T.)

[14] *República* 618 b-619 a. Sócrates dice a Glaucón que el peligro espiritual en el que estamos no es más que el hecho de que sin ese conocimiento somos propensos a hacer elecciones equivocadas.

[15] En su discusión acerca del placer en *Etica a Nicomaco* libro 7 y 10.

[16] Las partes metafísicas del diálogo se discuten en el volumen 2.
[17] Más estrictamente «tipos de cosas»
[18] En el *Fedón* (62 a) se sugiere que el suicidio sería la única acción que es siempre incorrecta. En el caso de todos los demás tipos de acción, depende de las circunstancias.
[19] Podrá, como dice Sócrates, disfrutarse en casos así; pero no se podrá obtener el auténtico placer que la naturaleza pretende que intentemos obtener.
[20] Debo la apreciación de éste punto a Mr. Gasling.
[21] Creo que esto proviene de Mr. N. R. Murphy, pero puedo equivocarme.
[22] Algunos pueden no estar de acuerdo con esta visión del *Timeo*. Intentaré justificarla en el Vol. 2.
[23] La interpretación obvia, que es condenado a muerte por la Ley para evitar que otros sigan su ejemplo, parece difícilmente defendible, pues esto sería seguramente un ejemplo de *dikê* o castigo justo.
[24] Véase la anterior pág. 102 s.q.
[25] Y sin duda los castigos justos, etc.
[26] Véase 240-246.
[27] Véase pág. 317-319.
[28] Véase pág. 243.
[29] Véase pág. 304 s.q.
[30] Véase pag. 317.
[31] El tratamiento benévolo a la tesis de Trasímaco concedido por Glaucón y Adimanto en el segundo libro parece implicar esto.
[32] Obsérvese que esto parece implicar que al menos en principio es posible que la reflexión acerca de la base racional de la moralidad pueda dar como resultado un código superior. De lo contrario las directrices no guiarían mucho.
[33] Al formular esta frase he adoptado lo que considero que son los conceptos de la *República*. Véase pags. 133-135, 142-143.
[34] Cualquier intelectual filosoficamente competente que es tentado por estas cosas no es un auténtico «amante de la sabiduría».
[35] En el original Cloud-Cuckoo-land, refiriendose al reino de los pájaros descrito por Aristófanes en *Las Aves* (N del T.)

Capitulo 7

FILOSOFIA DE LA MENTE

1. INTRODUCCIÓN

Leemos en el Libro Décimo de *Las Leyes* que tendremos una diferente concepción del mundo según admitamos o no la verdad vital de que lo espiritual es superior a lo material. Se dice frecuentemente, y en cierto modo es cierto, que Platón posee un profundo y creciente sentido de la realidad de lo espiritual. Ocurre a menudo en filosofía que al ensalzar demasiado algo, de hecho se envilece. Esto ocurre en el caso del término *psikê* o «alma» en Platón.

El contraste de *psikê* o «alma» con *sôma* o «cuerpo» podemos darlo por supuesto. Incluso en español, la palabra «alma» desempeña muchas funciones; y muchas más la palabra griega *psikê*, que hace el oficio de «vida» (a veces) y de «mente». Este capítulo va a ocuparse de la «concepción de Platón del alma»; y empezaré intentando aclarar que éste no es un tema que pueda ser fácilmente identificado.

Hay tres conocidos contextos en los que hacemos uso de una especie de contrastación entre alma y cuerpo, o entre lo mental o espiritual por una parte y un término opuesto por otra. En primer lugar, cuando hablamos de la vida después de la muerte, oramos por las almas de los fieles o pedimos que el alma de John Brown se salve. En segundo lugar, en varios contextos psicológicos y médicos, hablamos de la acción de la mente sobre el cuerpo o del cuerpo sobre la mente. Finalmente, en el contexto del discurso ético, a veces contrastamos nuestras necesidades o actividades espirituales con las físicas o quizás carnales, y en un contexto así podremos referirnos a cosas como comida o cobijo considerándolas corporales, a la amistad o la música como necesidades del alma. Al usar las palabras «alma» y «cuerpo» (u otras palabras relacionadas) en estos tres contextos diferentes, fácilmente podremos creer que estamos contrastando el mismo par de términos. Sin embargo, no es así; en particular la línea entre alma y cuerpo está trazada en diferente lugar en el segundo y tercer contexto respectivamente. Para apreciarlo podemos preguntar cómo debemos clasificar el placer que obtengo de comer chocolate. Según la contrastación utilizada en el segundo contexto, es algo mental. El placer es un sentimiento, y los sentimientos forman parte

del contenido de la mente; sin duda poseen un contenido psicológico, que es físico, pero los sentimientos no lo son. Pero según la contrastación empleada en el tercer contexto, el placer que obtengo de un chocolate es algo corporal. Los placeres de comer son placeres corporales; son los placeres de nuestras actividades superiores los que son espirituales. Esto debe servirnos de advertencia.

Otra peculiaridad es ésta: el lenguaje que usamos en estos tres contextos (pero especialmente en los dos primeros) implica, si lo tomamos estrictamente, que el alma y el cuerpo son dos cosas distintas. Aquéllos que se mueven frecuentemente en el segundo contexto, doctores, psicólogos experimentales, etc, opinan a menudo que esto debe ser olvidado, que el modelo de dos cosas distintas no es necesario ni, quizás, posible. En el contexto de la vida después de la muerte, sin embargo, es más natural tomar en serio el modelo de dos cosas distintas, una que se convierte en polvo en la tumba y otra que se salva. De esta forma, la palabra «alma» se refiere a la parte de un hombre que persiste sin ser afectada por el hecho de la muerte. Puesto que nuestras actividades psíquicas normales terminan obviamente después de la muerte, «el alma» se refiere a las que podrían llamarse nuestras actividades menos físicas, —pensamientos, afecto, imaginación, y todas las demás cosas, en cuya puesta en práctica las actividades físicamente descriptibles, como correr o empujar, tienen un papel escaso o no lo tienen.

Es, supongo, esta tendencia de identificar el alma, o lo que sobrevive después de la muerte, con nuestras actividades menos físicas, lo que origina el uso de «alma», «espiritual», etc., en el tercer contexto, el moral o ascético. De todas formas, fuese como fuese la relación original, el uso establecido de la contrastación de lo espiritual con lo corporal en el tercer contexto tiende a vigorizar la identificación del alma del primer contexto (lo que sobrevive tras la muerte) con lo que queda cuando restamos o substraemos nuestra actividad corporal de nuestra actividad total. Así surge lo que puede llamarse la visión de la vida como substracción o disolución. En la muerte una asociación se disuelve, algo se substrae. La muerte es el cese de toda actividad carnal, pero la persistencia sin modificación de lo espiritual. Lo que hace que la inmortalidad sea posible, según este punto de vista, es el hecho de que nuestras actividades espirituales no requieren este mundo físico como medio en el que desenvolverse. Se puede andar sólo entre objetos físicos, pero pensar, rezar o disfrutar con el conocimiento no tienen esta restricción. Actividades así pueden requerir una cantidad de sangre superior en el cerebro para que ocurran (aunque muchos de los que han adoptado el punto de vista de la disolución (no han tomado en cuenta esto); pero ésta es una necesidad casual, más que lógica. Puede concebirse, por lo tanto, que pueda haber seres capaces de pensar sin cerebros físicos, mientras que no puede concebirse que haya seres capaces de andar o de comer sin piernas o bocas físicas. La parte inmortal del hombre es, por lo tanto, esa parte

de su actividad total que puede considerarse que se desarrolla en otro medio distinto al físico.

Es posible, como arguye Descartes, concebir todo lo que podría estar clasificado como mental en el segundo contexto, ocurriendo en un medio no físico. Así, mientras que *andar* requiere el ejercicio de piernas físicas sobre una superficie física, la *sensación* de andar puede darse (como ocurre en los sueños) sin necesidad de ello. Sin embargo, es difícil encontrar mucho sentido a la concepción de la vida después de la muerte considerada como una alucinante prolongación de ésta; los impulsos que nos mueven a separar lo espiritual de lo corporal en el contexto ascético, nos llevarán seguramente a considerar indigno creer que los difuntos continúan disfrutando, en un medio ambiente no físico, de las sensaciones asociadas a la actividad física en este mundo físico. El disolucionista, por lo tanto, tenderá a identificar lo que puede considerar que ocurre en un medio no físico, con aquellas actividades que no implican, en esta vida, actividad física (excepto casualmente); y así la parte inmortal del hombre se convertirá en sus actividades espirituales, la vida de la mente, pero no en el extenso sentido del segundo contexto (psicología *versus* fisiología), sino en el sentido ordinario. Esta identificación será aceptada más fácilmente por aquéllos que valoran lo que podemos llamar razón. Aquéllos que prefieren las propiedades formales de orden e inteligibilidad por encima de lo material que está ordenado, estarán predispuestos a pensar que la única parte del hombre que merece ser inmortal es su capacidad de captar el orden —la mente en un sentido restringido de la palabra. De esta forma se adquiere la concepción «aristotélica» o «estoica», según la cual, el elemento humano que es divino o inmortal es simplemente la racionalidad.

La conclusión que espero se saque de este capítulo es que hay una tensión en Platón entre lo que podríamos llamar la concepción «personalista» y la «estoica» de la inmortalidad. Las criaturas vivientes inician cambios dentro de su propia fábrica; mueven sus partes, cambian sus tejidos, etc. Pero no parece que esto tenga importancia. Sólo en la medida en que una criatura viviente puede responder a un principio racional, parece haber algo divino en ella. Así pues, seguramente, la parte inmortal de una criatura divina sólo puede constar de sus capacidades racionales. Pueden haber habido concepciones como las que expuso Platón con respecto a la concepción «estoica» del alma. Pero parecen haber sido expuestas apuntando a otra dirección, creyendo que lo que es inmortal es algo parecido a una persona humana. Pero una concepción «personalista» de la inmortalidad es incompatible tanto con la concepción disolucionista de la relación del alma y el cuerpo, como con la concepción «estoica» de la racionalidad como lo único merecedor de la existencia eterna.

Una concepción personalista de la inmortalidad debe consistir en considerar a la muerte no como la disolución del cuerpo y el alma, sino

como la transformación de la totalidad del hombre. Si se lleva hasta sus últimas consecuencias la concepción disolucionista, lo que queda tras la eliminación de todas las actividades físicas es algo demasiado exiguo como para para ser llamado persona. Lo que hace posible mantener la idea de algo tras la muerte es, como da a entender Hamlet, no el hecho de que las actividades espirituales no consistan en manipular partes del mundo físico, sino el hecho de que en *todas* nuestras actividades, sean cuales sean, nos demos cuenta de que somos centros de unidad, y por lo tanto es lógicamente posible concebir formas bastante diferentes de actividad y experiencia. Así Hamlet habla de lo que teme como de *pesadillas* que vienen en el sueño de la muerte; y la analogía de los sueños es peculiarmente apropiada por dos razones. Una es la obvia rareza de los sueños, el hecho de que no se ajustan a las reglas de este mundo. La otra es que el hombre que teme tener una pesadilla no teme lo que le pueda pasar a su cuerpo, sino las cosas que puedan ocurrir mientras su cuerpo duerme. Los sueños nos recuerdan que lo que nos puede ocurrir como centros de experiencia y acción no es coextensivo con lo que nuestros cuerpos hacen y sufren; parecen, por lo tanto, permitir una distinción entre lo que yo hago y lo que mi cuerpo hace. Lo que Hamlet teme no es que pueda pasar la eternidad captando las necesidades racionales, sino que algo muy distinto, desconocido, y por lo tanto terrible le pueda ocurrir cuando la guadaña haya cumplido su cometido. Teme lo que hay tras la muerte, no sólo porque pueda ser desconocido, pues no existen narraciones de viajeros acerca de ello, sino porque *deberá* ser desconocido, pues no puede concebirse que gran parte de las cosas que ocurren en este mundo se den en el otro. Será el mismo Hamlet, el que tendrá estas extrañas pesadillas. Concibe la vida después de la muerte como una pesadilla en primer lugar porque, al dejar de ser un organismo físico, su experiencia será totalmente *extraña,* pero en segundo lugar porque a pesar de lo *extraña* que sea su experiencia, será aún *su* experiencia.

Mi argumentación es que creer en la inmortalidad personal requiere que uno crea, como Hamlet, en «la resurrección del cuerpo». No se continúa siendo una persona si se le resta a nuestra experiencia, tal y como la conocemos, todo lo que pertenece esencialmente a este mundo físico[1]. La vida después de la muerte debe ser considerada no como la supervivencia de nuestras actividades no físicas, sino como una transformación completa de nuestra experiencia. Es cierto que debemos considerarnos como seres pensantes, pero no porque la actividad racional sea en cierta forma una participación en la divinidad como mantendría el punto de vista «estoico». Más bien es porque, suceda lo que me suceda, a menos que no sea consciente intelectualmente de ello, no formará parte de mi experiencia. Pensar es relacionar, y una acción o experiencia sin relacionar no será mía. Pensar no es una (aunque la más noble) de las cosas que hacemos, sino que es la forma en que hacemos y experimentamos todo lo que hacemos y experimentamos. Estas observaciones necesitan obvia-

mente ser ampliadas, pero quizás sirvan para sostener su propósito presente, que es mostrar tanto cual es la justificación del punto de vista de que la inteligencia es el elemento inmortal del hombre, como también que esta justificación no autoriza la concepción disolucionista del alma.

Si es cierto, pues, que un punto de vista personalista de la inmortalidad es incompatible con otro disolucionista, se deducirá de ello que, en la medida en que Platón intentó mantener ambos puntos de vista, su postura debió ser intelectualmente inestable. Se ve claramente, además de en otras partes, en los mitos del *Gorgias, Fedón y La República,* que Platón deseó mantener un punto de vista personalista; por ejemplo, está convencido de los premios y castigos después de la muerte. Pero también está claro que era un disolucionista (incluso en estos mismos diálogos). Es cierto que había una especie de reconciliación entre las dos posturas, pues parece que mantenía que sólo gradualmente y tras, quizás, varias reencarnaciones, lo que sobrevive después de la muerte se purifica finalmente, convirtiéndose de algo grosero y carnal en el centro de una actividad puramente espiritual. Pero ésta no es una reconciliación completa, pues parece admitir que el producto final de este proceso de purificación era algo personal, y ya hemos demostrado que esto es una inconsecuencia.

La conclusión hasta el momento es ésta: en la medida en que la *psikê* es lo que sobrevive tras la muerte, la concepción de Platón de la *psikê* se encuentra entre dos fuerzas contrarias, una intentando reducirla a la pura razón, la otra tratando de mantenerla como algo personal. Pero el concepto está también sujeto a otras fuerzas. Una de estas fuerzas está impuesta por la contrastación entre lo mental y lo físico en lo que hemos llamado el segundo contexto (es decir, la contrastación según la cual cualquier cosa pública, como un desastre, es física, mientras que todo lo privado, como un dolor, es mental). En la medida en que se usen las palabras *psikê* y *sôma* para esta contrastación, además de para referirse a lo que sobrevive tras la muerte y a lo que no, deberán haber dificultades. Pues en el primer uso será natural clasificar, por ejemplo, el placer físico como algo que ocurre en la *psikê,* mientras que en el segundo uso será natural clasificarlo como algo corporal. Sin duda puede clasificarse como algo que sucede en la *psikê* debido a algo que ocurre en el cuerpo, pero esta fórmula no es muy correcta. Si las palabras «en la *psikê*» significan (como así lo entendería el disolucionista) «en la parte inmortal del hombre», no tendría sentido decir que los placeres físicos suceden en la *psikê.* Pero por otra parte, es difícil considerar que el *placer* obtenido al comer chocolate sea un hecho físico en el mismo sentido en que la acción de masticar de las mandíbulas es un hecho físico. Hay, por lo tanto, una extensión de terreno cuya posición en el mapa pueda quizás ser señalada, pero que es difícil de identificar; se trata de aquella parte de nuestra actividad que aunque es más mental que física, es también más carnal que espiritual. ¿Debe incluirse dentro de los límites del *psikê* o del *sôma?* Hay

ciertas diferencias obvias entre el *Fedón* y *La República*, por ejemplo referidas a esta cuestión.

Una nueva dificultad para la concepción de la *psikê* proviene de la historia de la propia palabra. Las opiniones de Platón acerca de la naturaleza y el destino del alma, parecen continuar la tradición órfica y pitagórica (a las que llamaremos místicas). Los eruditos discuten cómo pudo entrar en contacto con las opiniones místicas. Algunos dicen que las aprendió de Sócrates, o de miembros pertenecientes al círculo socrático; otros mantienen que estas opiniones no son socráticas, sino que Platón pudo haberlas adquirido durante su primera visita a Italia y a Sicilia, diez años después de la muerte de Sócrates. La disputa se funda en esto: en *La Apología,* Sócrates es agnóstico con respecto a la vida después de la muerte, y en la medida en que confía en ella expresa sus creencias en términos homéricos y tradicionalistas. En el *Fedón,* sin embargo, sus opiniones siguen la línea de las de los místicos. Si se cree, (como yo) que Platón no habría tergiversado groseramente lo que dijo Sócrates acerca de la muerte durante el último día de su vida, entonces, la imagen dada en el *Fedón* debe ser la correcta, y debemos explicar el agnosticismo de la *Apología* mediante la razonable hipótesis de que Sócrates no quiso mostrar sus creencias más íntimas a un público hostil[2].

Sea como sea, las opiniones de Platón acerca del alma desde el *Gorgias* en adelante siguen más o menos la línea de las de los místicos, cuyas afirmaciones son incluso citadas de vez en cuando; y creo que no es excesivo decir que derivó su uso de las palabras *psikê* y *sôma* de la tradición mística. Así pues, ¿cómo fueron usadas estas palabras en la tradición? La esencia de la doctrina mística era la combinación de una confianza de la inmortalidad personal y un convencimiento ascético de la supremacía del espíritu. En esta vida, el hombre está forzado por las condiciones de ésta a vivir de una manera impropia, como un pez fuera del agua. Morir, entonces, es, o puede ser, que algo que durante la vida está entumecido, pero que sobrevive tras la muerte, consiga lo que le pertenece. Pero la palabra usada en el lenguaje griego ordinario para referirse a lo que sobrevive tras la muerte era *psikê*. *Psikê* significaba vida, y esto es un hecho importante para explicar el uso, por parte de Platón, de la palabra; pero cuando un hombre muere, «pierde su vida», y de forma bastante similar, *psikê* se refiere también a lo que el hombre pierde cuando muere, algo que se consideraba que salía del hombre como una bocanada de humo cuando moría y que persistía, según la tradición homérica, como un fantasma. Los místicos no eran partidarios de considerar así la vida después de la muerte, pero asimilaron la palabra *«psikê»*, y expresaron la idea de que la espiritualidad del hombre no tiene posibilidad de desarrollarse plenamente en su vida diciendo que la *psikê* es prisionera del cuerpo hasta que se libera de éste mediante la muerte. De esta manera, formas de lenguaje y primitivos modos de pensar pueden haber tenido alguna influencia en el nacimiento de la opinión de que el cuerpo y el alma son dos entes distintos, aunque asociados, y que en la muerte se disuelve la unión. La evolución es quizás más o menos así: la palabra *psikê significa* «lo que diferencia lo animado de lo inanimado», «vida», o quizás «lo que da vida». *Se imagina* esta fuerza, en la antigua tradición, como algo que puede salir del hombre como una bocanada de humo, y que puede irse cuando muere. Esto nos da la imagen de que algo sale del cuerpo del hombre en la muerte. Sin embargo, sin *cambiar* en nada el *significado* de esta palabra, los místicos introducen una nueva *concepción* del *psikê*. A partir de entonces los hombres ya no son imaginados como trozos de barro animados pues contienen una especie de gas vital. Los hombres son, en su auténtica naturaleza, seres eternos y racionales, a los que se les ha encomendado la obligación de velar por sus cuerpos. Así, lo que da vida es la espiritualidad, y por lo tanto, la palabra *psikê* se refiere a ello. Puesto que en la antigua imagen casi material, la *psikê* sale del cuerpo del hombre cuando muere, era fácil para los místicos adoptar la misma forma de las palabras sin preguntarse si estaban bien elegidas para expresar lo que querían decir. Una evolución más o menos así podría haber ayudado a que surgiera la concepción de la muerte como la disolución de la asociación de la espiritualidad y las restantes partes del hombre. Al mismo tiempo (y éste es el punto que quiero señalar) la palabra *psikê* pasa, a través de esta evolución, a estar en una posición en la cual puede significar por una parte lo que da la vida (sea lo que sea lo que cada uno entienda por esto), y por otra parte las actividades espirituales del hombre. En la medida en que cualquiera que utilice la palabra sea consciente de esta ambigüedad y use ambos significados aceptando explícitamente la ecuación «espiritualidad es lo que da vida» todo irá bien; en la medida en que no se sea consciente de ello (como Platón a veces), habrá complicaciones.

Así pues *psikê* puede significar *consciencia*, lo mental como lo opuesto a lo físico; puede significar vida, auto-actividad y auto-mantenimiento, o lo que da vida; puede significar lo que sobrevive tras la muerte, o en otras palabras, el hombre tras la muerte del cuerpo; o puede significar lo que en el hombre hay de «semejante con lo divino», nuestras capacidades racionales y espirituales. Hay, pues, posibles fuentes de dificultades en ello.

Quizás la peor tensión a la que la palabra *«psikê»* está sujeta es la que se produce entre la connotación: «vida», y la connotación: «persona inmortal». Debe señalarse que en Platón la connotación «vida», casi se ha perdido; de acuerdo con la tradición mística, considera al alma como algo más que un simple patrón de actividad. Esto es cierto; pero esto no es todo, pues Platón considera axiomático que todo lo que está vivo, todo lo que se activa a sí mismo, igual que los cuerpos celestes se activan a sí mismos, debe poseer una *psikê*. Hay una doctrina de la transmigración de las almas utilizada para explicar cómo el alma de una abeja y el alma de Sócrates pueden ser almas en el mismo sentido (es decir, que las al-

mas de los animales son almas degeneradas). Pero una doctrina así, especialmente si se amplía hasta abarcar las almas de las estrellas, es más un problema que una explicación. ¿Cómo pudo Platón (no podemos evitar preguntarnos) llegar a creer que una estrella tiene una *psikê* semejante a la del hombre, o que la de éste es semejante a la de una abeja? La respuesta que él mismo sugiere es que debe existir una fuerte correlación en su mente entre la palabra *psikê* y el rasgo común a las estrellas, a los hombres y a las abejas, esto es, que todos ellos se auto-activan, que todos están «vivos» en un sentido mínimo. Parece, por lo tanto, como si Platón considerase que una *psikê* es esencialmente un autoactivador. La etimología de la palabra puede haber sido, en parte, responsable de ello.

Pero es posible que hubiera estado en acción otra fuerza. Platón deseaba probar la inmortalidad del alma humana en un sentido bastante estricto de la palabra «probar». Pero sólo se puede *probar* la inmortalidad del alma si la definición de ésta la presenta como algo esencialmente indestructible. ¿Qué tipo de cosas, pues, consideraba Platón indestructibles? Como gran parte de los griegos, parece haber creído que los elementos del mundo son eternos. Las mesas y sillas son un fluido y son destructibles; pero su disolución no afecta a sus elementos, que sobreviven y se vuelven a combinar formando otras cosas. Y, desde luego, los patrones de acuerdo con los cuales se organizan los elementos de los objetos individuales, tampoco son afectados por la destrucción de las cosas; la necesidad sobrevive a la destrucción de las mesas[3]. Los particulares individuales son destructibles, los materiales y patrones no. Así pues, si las almas deben ser indestructibles, parece como si debieran ser como universales; y al mismo tiempo, sin embargo, tienen que ser individuales. Si fueran una especie de individuales portadores de un patrón, por así decirlo, se complicaría todo mucho. Pero seguramente eso es lo que son, pues un alma es lo que le permite a un cuerpo vivir, y permitir a un cuerpo vivir es imponerle un patrón de actividad ordenada. Si las almas son en este sentido las que imponen el patrón de actividad, entonces seguramente serán inseparables del patrón que imponen; su esencia será idéntica a su existencia y, puesto que las esencias son intemporales y eternas, serán también indestructibles. Es posible que de una forma parecida a ésta, Platón llegara a pensar que el alma es esencialmente lo que imparte actividad. Igual que es «la presencia de la belleza» lo que hace que las cosas bellas lo sean, igualmente es «la presencia del alma» lo que hace que las cosas vivas estén vivas. Pero para que esto sea una verdad necesaria, la palabra «alma» no debe significar más que «la causa formal de la actividad vital», o en otras palabras, «vida». Así sucederá que vida o auto-activación deberá ser el elemento esencial en la naturaleza del alma, siendo relegada la conciencia y las demás cosas al estatus de rasgos accidentales o derivados en el alma humana. Esto le llevaría a Platón muy lejos de la postura personalista que al mismo tiempo no deseaba abandonar.

Para finalizar esta discusión introductoria, hay al menos cuatro fuerzas que tiran de la palabra *psikê*, tal y como Platón la emplea. La primera fuerza la lleva a significar «vida»; de manera que es posible hablar de la *psikê* de una planta[4]. La siguiente fuerza la impulsa a significar «racionalidad» y esto quizás facilita que se aplique *psikê* lo mismo a un objeto que a un cuerpo celeste; la tercera fuerza intenta mantener la correlación entre la palabra y lo que Platón considera inmortal en la persona humana (que es algo más que la pura razón); la cuarta fuerza, finalmente, intenta que la palabra *psikê* sirva para nombrar todo lo mental.

2. INMORTALIDAD EN LOS PRIMEROS DIÁLOGOS

No es necesario que nos detengamos mucho en la *Apología*. Al final de su discurso (40-1) Sócrates dice que la muerte es o no existir o simplemente que el alma cambia de residencia, y que ninguna de las dos cosas es un mal. Pues si ocurre esto último, Sócrates puede esperar encontrar las almas de otros hombres buenos que se han ido y continuar su actividad filosófica en su compañía. La actitud ante la vida después de la muerte es, al menos tal y como dan a entender sus palabras, fuertemente personalista.

En la *Apología*, Sócrates no pretende saber qué sucede después de la muerte. En el *Gorgias*, su actitud es más positiva. Durante su argumentación con su nietzscheano oponente Calicles, se refiere con cauta aprobación, a las doctrinas místicas según las cuales el cuerpo es una tumba y «no se sabe si vivir no es una muerte y la muerte vida» (492-3). En el mito con el que finaliza el diálogo (del que dice Sócrates que lo considera, no una fábula, sino una doctrina) expone los premios y castigos que hay en el Hades. En el mito no hay una referencia explícita a la reencarnación, aunque esto es poco significativo, pues tampoco la hay en el mito del *Fedón* aunque este último diálogo es seguramente reencarnacionista. Sin duda también el hecho de que mencione con simpatía la doctrina mística pudo haberse tomado como demostración de sus inclinaciones reencarnacionistas.

La reencarnación (me refiero a la doctrina de que un alma puede sufrir muchas reencarnaciones) se empieza a delimitar en el *Menón* (80 s.q.q.). En este diálogo, Sócrates afirma haber oído de sacerdotes y sacerdotisas que el alma es inmortal, y va y vuelve del Hades muchas veces. Las cosas que podemos entender en la tierra han sido, sugiere, aprendidas en el Hades. El pasaje finaliza con una breve y aparentemente injuriosa argumentación que propone derivar una prueba de la inmortalidad de nuestra capacidad para seguir una argumentación válida (86 a-b). Hay razones para suponer que la doctrina epistemológica de este pasaje es mucho más sofisticada de lo que parece por su aspecto, y es fácil apreciarlo si nos fijamos en su enmarque reencarnacionalista. Pero

parece obvio que Platón está exponiendo el punto de vista de que el alma es inmortal y de que disfruta de una existencia tanto antes como después de su vida sobre la tierra (81 d 1).

La doctrina de que la comprensión abstracta implica recordar unos conocimientos prenatales, y que esto implica la preexistencia del alma, puede encontrarse en el *Fedón* (e incluso en el *Fedro* entre otros diálogos). El *Fedón* también parece confiar en la doctrina de la reencarnación (70, 81-2) e incluso en la doctrina de que los hombres malvados pueden reencarnarse en formas de animales. El mito de *La República* está de acuerdo con esto, añadiendo que el alma incorpórea elige la forma en la cual se reencarnará y la elige según la naturaleza adquirida en sus reencarnaciones anteriores. Así Orfeo se convierte en un cisne después de ser el odio de las mujeres, y los cisnes y otras «criaturas cultas» eligen a veces una forma humana (620 a).

Resumiendo, la inmortalidad (que implica pre-existencia) es defendida en el *Gorgias, Menón, Fedón* y *La República*, y se da una prueba de ella en estos dos últimos (o en los tres últimos, si se toma en serio la del *Menón)*. Los premios y castigos después de la muerte figuran en los mitos del *Gorgias, Fedón* y *La República*. Puede encontrarse la reencarnación en la argumentación del *Fedón*, y en el mito de *La República* (y, brevemente, en la argumentación del *Menón)*. Este resumen de los primeros diálogos debe ser complementado por una más completa discusión del *Fedón*.

3. Inmortalidad en el «Fedón»

El *Fedón* es la descripción del último día de la vida de Sócrates, pasado en prisión con sus amigos más íntimos (pero no con Platón, «quien creo, estaba enfermo»). La descripción de su muerte es una de las más patéticas y dignas de toda la literatura. El tema del diálogo es la justificación de Sócrates de su confianza en cómo es la muerte, una justificación hecha principalmente con una descripción de la muerte como la separación de alma y cuerpo y con su opinión de que pueden darse bases racionales para confiar en la inmortalidad en el más allá.

El tono general del *Fedón* es que la vida es una desdichada asociación entre el alma y el cuerpo, en la cual el cuerpo causa continuos problemas a su asociado, distrayéndole siempre de sus ocupaciones y corrompiéndole en muchas ocasiones; y que la muerte es la disolución de la asociación, que deja al alma libre al fin para perseguir la verdad sin distracción, si el alma se ha preservado lo suficiente de la corrupción de la carne como para desearlo. En conjunto se da por supuesto que la función esencial del alma es pensar. Pero esta imagen de la vida como un desdichado matrimonio y de la muerte como un divorcio es borrada mediante otra imagen que se le superpone. La imagen del matrimonio sugiere que cada asociado tiene su propia actividad, el uno espiritual, el otro

carnal. La imagen superpuesta, sin embargo, representa al alma como la responsable de toda actividad, pues representa al alma como lo que da vida, el agente animador, para quien el cuerpo es un simple trozo de barro. A medida que avancemos veremos en qué medida están relacionadas estas dos imágenes. La respuesta, como se puede imaginar, es que la relación es mínima

Hacia el principio del diálogo (64 c) Sócrates define la muerte como la separación del alma y cuerpo, cada uno de los cuales existirá, a partir de entonces, por separado y según su propia naturaleza *(auto kaz jauto)*. Puesto que lo que el cuerpo hace en esas circunstancias es descomponerse, se deduce que el cuerpo es, según su propia naturaleza, un trozo de materia inestable e inerte, y el alma debe ser, según la segunda imagen, el agente animador responsable de toda la actividad ordenada del cuerpo. Sócrates, sin embargo vuelve inmediatamente a la otra imagen al afirmar que la auténtica vida del alma es la adquisición de la verdad, y que el cuerpo es un obstáculo para esta tarea. Obstaculiza su tarea obviamente pidiendo satisfacciones carnales, y corrompiendo con ello al alma, y también mediante el efecto que ejerce sobre el juicio (incluso cuando no está pidiendo activamente nada) a través de los cinco sentidos. Pues la verdad, cuya búsqueda es la tarea del alma, no puede obtenerse a través de los sentidos. La verdad es la exacta aprehensión de las formas o términos generales (justicia, salud, fuerza, etc.), y para la aprehensión de éstos, los sentidos son un impedimento[5] —porque nos tientan a identificar la esencia de un término general con los rasgos obvios de sus ejemplos (64-9).

Este párrafo nos lleva a esta pregunta: ¿Cómo está relacionado el ejercicio del pensamiento y el ejercicio de la animación en el alma?. Nos lleva también a preguntar cómo el cuerpo puede obstaculizar al alma si el cuerpo debe toda su vida al alma. Supongo que la respuesta a esta segunda pregunta debe ser que el cuerpo obstaculiza al alma de forma parecida a como un jardín, puede obstaculizar la labor académica —simplemente por tener que atenderlo. Son las necesidades (más que las actividades privadas) de este trozo de materia inestable las que originan los apetitos carnales y las pasiones. Presuponer esto implica admitir la doctrina de que se le ha encomendado al alma el cuidado del cuerpo, y que la naturaleza, con el fin de obligar al alma a cumplir esta obligación, ha dispuesto las cosas de manera que el alma sienta, en forma de deseos, lo que existe en el cuerpo en forma de necesidad. Esta doctrina presupuesta puede verse más claramente en el *Timeo* (cp. especialmente 69). Pero, sea como sea, el *Fedón* no responde a la pregunta de cómo puede el cuerpo llegar a interferir al alma, que es la responsable de su actividad. La respuesta que hemos facilitado es probablemente la respuesta que Platón hubiera dado si se le hubiera forzado a hacerlo, pero por el momento no parece ver el problema. Sin embargo es una respuesta muy insatisfactoria, pues muestra lo contradictoria que es la postura de Platón.

Si la auténtica naturaleza del alma es ser una inteligencia pura, entonces la naturaleza no se ha portado muy bien con las almas poniéndolas a cargo de cosas que necesitan tanta distracción. Si las actividades que el cuerpo hace posibles, incluida la percepción a través de los sentidos, carecen de valor en la vida humana, ¿por qué sufrimos esta carga? El *Timeo* ofrece una respuesta muy insatisfactoria a esta pregunta. El *Fedón* no se hace la pregunta. Ni Platón tampoco reconcilió nunca sus dos doctrinas a) que el universo está ordenado por la razón, y b) que nuestra existencia corporal carece de valor espiritual. La primera defiende que nos beneficiamos de nuestra condición de encarnados, la segunda lo niega. La tensión entre las dos persiste durante todo el *Fedón*.

Tras la definición preliminar de la muerte como el divorcio de alma y cuerpo y de la afirmación inflexible de que la actividad del alma, «tal y como es», es perseguir la verdad, Sócrates comienza su argumentación sobre la inmortalidad (69). Los otros participantes en la discusión son Simmias y Cebes, dos Pitagóricos(se supone) de Tebas, pertenecientes a la escuela de Filolao, de quien se cree que quiso preservar las partes científicas y metafísicas del pitagonismo aclarando, sin embargo, algunas de sus creencias religiosas.

Era necesario pues, convencerles de la inmortalidad, aunque no era necesario convencerles de la opinión de Sócrates de que el conocimiento es la aprehensión de términos generales.

Sócrates empieza ofreciendo dos razonamientos. Puesto que luego se plantearán dudas sobre su fuerza lógica, y no serán respondidas, seguramente considera que no son decisivos. El primero de estos razonamientos preliminares se extiende desde 69 a 72; como razonamiento, es muy débil. Sócrates empieza refiriéndose a la «antigua historia» según la cual las almas de los muertos van al Hades y vuelven de allí para animar nuevos cuerpos. Si ocurre así, dice, deben existir mientras tanto. Además, arguye, esto es lo que debemos esperar que ocurra; pues esto quiere decir que la vida surge a partir de la muerte, y éste es un ejemplo de los principios generales de que todo lo que tiene una cierta propiedad siempre ha poseído la propiedad contraria, y que el proceso mediante el cual las cosas llegan a tener una cierta propiedad se corresponde con otro proceso mediante el cual las cosas llegan a tener la propiedad opuesta. Pues estar muerto es lo contrario de estar vivo, y por lo tanto el proceso de morir debe estar equilibrado por el proceso de empezar a vivir, y es a partir de cosas muertas (o en otras palabras, de cosas que *han estado vivas*) de lo que deben surgir cosas vivas.

Como Sócrates aclara, parece al principio como si esta argumentación se basara en el axioma de que una cosa no puede hacerse P si ya lo es. Esto lo expresa así: «Una cosa más grande (etc.) debe nacer a partir de otra más pequeña (etc).» A medida que se desarrolla la argumentación, se ve claro que el principio que se está afirmando va más allá de este axioma. Pues el axioma desde luego no excluye la posibilidad de que una cosa

pueda empezar a ser una cosa P, de la misma manera que no tiene sentido preguntar qué propiedades tenía antes de que fuera P. Así un ruido no puede ser fuerte a menos que antes no fuera suave, pero de esto no se deduce que no existan ruidos fuertes a menos que evolucionen de sonidos débiles. Pero está claro que Sócrates hace uso de su principio como si excluyera todas las formas de convertirse en una cosa P de otra forma que no sea desarrollándose a partir de una cosa ya existente pero que sea no-P. Parece pues que está convirtiendo ilegítimamente un axioma lógico en un principio cosmológico, restringiendo las condiciones para que puedan haber objetos P. Si, además de esto, se le permite decir que estar muerto es la propiedad opuesta a estar vivo, puede probar la pre-existencia eterna del alma. Pues si las cosas vivas sólo pueden empezar a existir por evolución a partir de las cosas muertas, éstas sólo pueden empezar a existir por evolución a partir de cosas que alguna vez fueron vivas, (en cuyo caso la argumentación se vuelve a repetir), o deben haber estado vivas siempre. De igual forma es obvio que todo lo que empieza a vivir debe haber existido desde toda la eternidad, y en todo momento tiene que haber estado vivo o muerto (es decir, ex-viviendo).

Lo que interesa de este razonamiento no es tanto lo que expone como lo que da por supuesto. Lo que establece es una idea cosmológica cuya corrección Sócrates no pretende demostrar definitivamente, la idea de que las cosas P sólo empiezan a existir por evolución a partir de cosas no-P, y de que a cada proceso mediante el cual los objetos P empiezan a existir, le corresponde un proceso mediante el cual los objetos no-P empiezan a existir. Su razonamiento para demostrar esta concepción cosmológica es esencialmente (72) que de otra manera no puede concebirse que un universo heterogéneo pueda continuar existiendo. (Supone, pues, presuponer la proposición de que éste será siempre un universo heterogéneo.) La naturaleza heterogénea del universo es mantenida por dos principios socráticos: que los objetos P sólo pueden provenir de objetos no-P, asegura que el mundo sólo puede adquirir un nuevo objeto P a costa de perder un objeto no-P; que el proceso mediante el cual se generan los objetos P es seguido de un proceso mediante el cual se generan los objetos no-P asegura que el equilibrio entre las dos propiedades se mantendrá, pues un proceso agotará las existencias de una, pero rellenará las existencias de la otra, y el otro proceso hará lo contrario; es como desnudar un santo para vestir otro. Si no fuera por esta evolución cíclica, dice Sócrates, «todo acabaría siendo homogéneo». En particular, «si todo lo que participa en la vida fuera a morir y permaneciera muerto sin revivir, al final todo estaría muerto y nada viviría; si las cosas vivas nacen a partir de otras, y las cosas mueren, todo[6] desaparecería con la muerte» (72 c-d).

Lo que Sócrates quiere decir con esta última aclaración no está muy claro. Algunos creen que está dando por supuesto que el número de

almas es finito y el número de encarnaciones infinito (o al menos mucho mayor). En ese caso, dicen, su argumentación sería que, a menos que cualquier alma dada fuese usada más de una vez, las existencias de almas se acabarían. No estoy seguro de qué quiere decir esto. Sospecho que la posibilidad que está considerando es que no hay entes especiales reservados para la función de dar alma o animar, sino que las almas surgen «a partir de otras» o en otras palabras, «a partir de otras cosas». Así pues, (si un alma no sobrevive después de la muerte) el resultado final sería que el universo se consumiría en la creación de almas, y por lo tanto constaría sólo de almas muertas[7]. El espíritu, efectivamente, no surge a partir de la materia; si fuera así, todo sería primero espíritu, y después espíritu muerto[8]. El equilibrio entre las cosas animadas y las inanimadas está preservado por el hecho de que las cosas vivientes surgen sólo a partir de las cosas muertas, o, en otras palabras, que existe una clase especial de entes responsables de la animación, y que cada uno de ellos está, en todo momento, o vivo (animando) o muerto (descansando en el Hades).

Sea como sea, es interesante observar que Sócrates, sin duda, no da por supuesta la concepción de que un organismo vivo consiste en dos cosas, un cuerpo animado y un alma que lo anima. Esto se deduce de su forma de manejar las propiedades de estar vivo o muerto. De su manera de hablar se deduce que «muerto» es un predicado no de los cuerpos, sino de las almas. Así, por ejemplo, en 71 d-e los muertos son comparados con los que están en el Hades. Revivir, el proceso que se da después de la muerte, no es lo que hace el fénix cuando sus restos mortales vuelven a tener vida; es que el alma vuelve a tener una obligación «con los seres vivos». Es extraño que la palabra «revivir»(*anabiôskeszai*) se use para referirse a esto, que sugiere la imagen homérica del Hades como una tierra de sombras, y no la concepción mística de la muerte como una vida más completa, concepción en la cual se basa la argumentación. Pero a pesar de lo extraño que parezca esta idea, parece evidente que «muerto» en esta argumentación significa «que no anima a un cuerpo»; y que «revivir» se refiere a volver a reasumir esta obligación, y que por lo tanto, «muerto» y «vivo» son predicados de las almas. Pero en ese caso, la argumentación está dando por supuesto demasiadas cosas cuando admite (como hace en 71 c) que existe la muerte. Si «muerto» es un predicado de los cuerpos, entonces es obvio que la muerte ocurre, y en lo único que hay duda es, como Sócrates dice, en saber si existe un proceso compensador de revivir. Pero si «muerto» es un predicado de las almas, admitir que es lógicamente posible que las cosas vivas empiecen a existir a partir de cosas muertas, es admitir que puede decirse «que ya no animará más», y esto es admitir la existencia independiente de las almas. Quizás Platón no se ha dado cuenta de que ha afirmado esto, porque la afirmación «las cosas vivas empiezan a vivir a partir de las cosas muertas» puede tener un sentido bastante diferente, el sentido de que el nuevo fénix surge de los restos del antiguo, o la cosecha de este año crece a partir de los restos abonados del año anterior. O por otra parte, si se le hubiese señalado a Platón que se ha asumido la existencia independiente del alma en esta argumentación, quizás hubiera replicado que, como ya ha definido que la muerte es la disolución de alma y cuerpo, esta presuposición era legítima. Sea como sea, es importante darse cuenta de que el problema de Sócrates no es probar que los hombres sobreviven después de la muerte, sino probar la inmortalidad del agente animador, cuya independencia del cuerpo ya ha sido dada por supuesta.

Este es el primero de los razonamientos preliminares de Sócrates. Sugiere (no puede decirse que pruebe nada, pues se basa en una imagen cosmológica que Sócrates no pretende establecer definitivamente), que los agentes animadores han de mantenerse con vida todo lo que dure el universo. Pero Cebes ha pedido (70 b 4) que se le convenza no sólo de que el alma sobrevive tras la muerte, sino también de que continúa poseyendo «vigor» e «inteligencia». La confianza de Sócrates ante la muerte es irracional tanto si el alma deja de existir después de la muerte como si subsiste en la condición mutilada descrita por la concepción homérica y popular. El razonamiento que hemos visto nos permite sacar la conclusión de que los agentes animadores continúan con vida para ser usados de nuevo; pero no se sigue de ello que se preserve de ellos algo más que puras sombras. Presumiblemente (aunque no explícitamente) es esto lo que el segundo razonamiento preliminar intenta plantear.

Es introducido por el propio Cebes al señalar que puede demostrarse también la inmortalidad apelando a «la memoria» (*anamnêsis*). Continúa con algunas observaciones que sin duda pretenden hacer recordar al lector la argumentación del *Menón*. Sócrates contrapone otra versión de la argumentación de la memoria que puede, sugiere, convencer a todos los que no estén convencidos por la conocida versión de Cebes. Brevemente su argumentación dice que debemos haber conocido la naturaleza de los términos generales, como por ejemplo la igualdad, antes de nacer, pues somos capaces de hacer uso de nuestros sentidos desde que nacemos, y mediante el uso de los sentidos siempre podemos ver que dos objetos iguales «no tienen la misma naturaleza que la igualdad»; o, en otras palabras, nuestros sentidos nos dicen que nunca dos objetos son totalmente iguales (y algo así ocurre en el caso de otros términos generales); de lo cual se deduce que nuestra comprensión de la igualdad perfecta no puede derivarse de los sentidos (72-6).

Si se expone tan mal esta argumentación, parece absurda. Pero de hecho su epistomología no es, creo, tan tonta como un resumen hace que lo parezca, pero, no podemos ocuparnos de ello en esta ocasión[9]. Para nuestro presente propósito el resultado final de esta argumentación, parece ser (aunque no se expone muy claramente aquí), que sólo en condición incorpórea el alma es capaz de llevar a cabo su auténtica función: la comprensión racional o la aprehensión de términos generales.

Después de que Sócrates ha señalado que, aunque la segunda argu-

mentación sólo indica la pre-existencia, si tomamos las dos, veremos que se demuestra la inmortalidad. Cebes confiesa que a pesar de todo tiene un temor pueril a que el alma pueda disiparse en la muerte, y le pide a Sócrates que consuele al niño que hay en él. Esto lo hace Sócrates con la tercera de sus argumentaciones preliminares (79-84), en la cual se ocupa literalmente del temor pueril de que en la muerte el alma se disipe o disperse. Esencialmente la argumentación es que sólo una cosa compuesta pueda disiparse, y que el alma, en su auténtica naturaleza, no está compuesta. El tema central se parece mucho al del Décimo Libro de *La República*, aunque hay importantes diferencias en el tratamiento. En particular el presente razonamiento recuerda el comentario de Sócrates en su argumentación de *La República* (que es imposible probar la inmortalidad de algo compuesto) y su respuesta a ello (*República* 611-612).

Se admite, en primer lugar, que sólo las cosas compuestas pueden disiparse. Se arguye entonces que es razonable identificar lo inmutable y autoconsistente con lo no-compuesto, y lo que puede cambiar con lo compuesto —basándose presumiblemente en que las cosas compuestas pueden dar y tomar componentes. El siguiente paso sostiene que los términos universales o generales (entes como igualdad o belleza, los entes que Sócrates y sus amigos intentaban explicar con sus preguntas y respuestas) son de tal forma que cada uno de ellos es una naturaleza simple y autoconsistente, mientras que los ejemplos concretos de los términos generales pueden cambiar. Los términos generales, por lo tanto, no están compuestos, y los particulares sí lo están. Pero los particulares son objetos de los sentidos, mientras que los términos generales son invisibles y sólo pueden ser captados por la mente. Hay, por lo tanto, una división de entes visibles e invisibles, siendo los primeros variables, y autoconsistentes los segundos. (El razonamiento es, creo, que tiene sentido hablar de cosas que cambian perc que no tiene sentido decir, por ejemplo, que la igualdad cambia.) La razón de ello es que la condición de una cosa en cualquier momento dado está condicionada por las *distintas* propiedades que *se dan* en ese momento y la caracterizan. No es necesario para que exista Helena que sea un ejemplo de belleza o de cualquier otra propiedad; es una verdad contingente que tenga las propiedades que tiene. Es, por lo tanto, lógicamente posible que cambie, y, dada la naturaleza inestable de la materia física, es seguro que esta posibilidad suceda. Una cosa física sólo puede ser preservadora del cambio si ninguna cosa física pudiera existir, es decir, si fuera simple y esencialmente un ejemplo puro de un término general[10].

Hay, pues, objetos visibles y objetos invisibles, y obviamente el cuerpo es visible y variable, mientras que el alma es invisible para los ojos humanos. Sócrates no deduce de esto que el alma no cambie (79 b). Esta habría sido una conclusión desconcertante, puesto que el alma debe tener capacidad de actividad. Arguye más bien, que cuando el alma

hace uso de los sentidos en el estudio de los objetos físicos, se encuentra perdida y como borracha; sólo es feliz cuando sigue su propia naturaleza y contempla lo que es «puro, eterno, inmortal y auto-consistente». En un lenguaje menos brillante: nunca podremos comprender la naturaleza interior de cuestiones de hecho sino sólo de lo que Hume llamaría relaciones de ideas. Esto muestra, sugiere Sócrates, que el cuerpo con sus órganos sensitivos se parece más a lo que cambia, y el alma a lo que no cambia. Además, añade Sócrates, el alma es la que gobierna, por naturaleza, al cuerpo, y por ello es semejante a la divina, que es la que gobierna por naturaleza al universo. Por estas razones debe decirse que el alma se parece a lo que no puede dispersarse.

El alma puede lograr la comprensión de los términos generales, pero no de las cuestiones empíricas, y por esta razón podemos decir que el alma es semejante a lo primero. Puede decirse que esta argumentación se basa en «la común opinión griega de que lo semejante es conocido por lo que se le asemeja». Pero no es necesariamente una aplicación mecánica de un refrán. Sugiero que la idea es más bien que debe haber bastante en común entre lo que conoce y lo que se conoce para que sea posible que lo uno actúe sobre lo otro[11]. Nuestros cuerpos, que ocupan un lugar en el espacio y pueden cambiar, pueden ser golpeados por objetos físicos que actúan, y por lo tanto se dan a conocer, mediante medios físicos. No podemos imaginarnos a los términos generales actuando sobre otras cosas chocando o empujándolas, y por tanto, no puede concebirse que aquello con lo que se captan los términos generales sea afectado por medios físicos. La mente, por lo tanto, es del mismo tipo de materia que los universales, carece de extensión y es, por lo tanto, incapaz de producir efecto sobre los sentidos físicos o de experimentar cambio físico. Es, por tanto, incapaz de disolverse.

Sin embargo, sea como sea, Sócrates espera haber demostrado que el alma es semejante a lo que no puede separarse en componentes, puesto que no los tiene (80 c). Observa que incluso el cuerpo no se desintegra inmediatamente tras la muerte, y cree que es razonable suponer que el alma invisible se va al Hades («el dominio de lo invisible» según la etimología de Platón) para pasar el resto del tiempo con los dioses; o al menos que éste es su destino si ha vivido «concentrada en sí misma» de forma que no se lleve con ella nada del cuerpo. Debe observarse que esto excluye la reencarnación en el caso de las almas purificadas. No creo que Sócrates quisiera decir en su primera argumentación que debe haber infinitas reencarnaciones en el futuro. El fin del plan divino es la purificación de todas las almas, y la realización del fin dará fin a la reencarnación (*Timeo* 41-2).

Sin embargo, si el alma ha vivido como una liberal compañera del cuerpo, identificando la realidad con el mundo físico, se llevará consigo, del cuerpo, un suplemento carnal (*sômatoeides sinfaton* 81 c) que la alejará del Hades, de manera que se mantendrá cerca del mundo.

frecuentando cementerios por amor al cuerpo, hasta que su amor a lo físico lo aprisione de nuevo en un cuerpo. Los cuerpos a los cuales son destinados estas almas impuras variarán según el grado de impureza —de burros para los glotones, de lobos para los tiranos, mientras que aquellos que han «practicado la virtud vulgar o cínica... por costumbre... sin amor a la sabiduría» pueden esperar convertirse en abejas, hormigas, avispas o incluso en hombres. (Es innecesario detallar esta enumeración pues la reencarnación no ha de tomarse más en serio que la explicación de los fantasmas del cementerio. Los puntos principales son que sólo la *filosofía* o el amor a la razón pura capacita a un alma para conversar con los dioses, y que todas las demás almas, sin importar lo ejemplar que sea su conducta, en la medida en que su motivación es distinta a la *filosofía*, sólo pueden esperar encontrar en la tierra una forma de vida para la que sus caracteres les han capacitado. Esta es también la doctrina de *La República*, *Timeo*, y *Las Leyes*, Libro Décimo.)

Sócrates empieza a extraer la moraleja de esta argumentación: que debemos, en la medida de lo posible, evitar confiar en los sentidos, y que la principal razón para que el auténtico filósofo intente evitar los placeres, deseos, y dolores, es que estas condiciones nos distraen e incapacitan para dudar de la «realidad» de sus causas u objetos, y que, por lo tanto, contrarrestan la labor liberadora de la filosofía que nos separa del mundo físico. (Platón, desde luego, no quiere decir que un objeto de deseo o una fuente de placer físico sea, realmente, *irreal* y que el estado emocional nos engaña al suponerlo real. Al juzgar, bajo la influencia de nuestros sentimientos, que el mundo físico es *enarges* y *alezês*, o real, estamos haciendo un juicio de valor equivocado, y nada más. Estamos suponiendo erróneamente que merece atención. Si, como se piensa a veces, Platón hubiera creído que el mundo físico es irreal, ¿cómo habría podido imaginar que la asociación con él puede corromper el alma?)

En esta parte del diálogo (84) hay un intermedio. Todos callan, pero Simmias y Cebes hablan entre sí, y Sócrates les pide que expongan sus dificultades. Ambos lo hacen, y Sócrates les responde por turno. La objeción de Simmias es que aún no se ha demostrado que el alma y el cuerpo sean dos entes diferentes; «el alma» puede ser el nombre de cierta condición corpórea. Simmias expone su punto de vista sosteniendo que pueden decirse sobre la «armonía» (estar en tono) de la lira muchas cosas pomposas —es invisible, incorpórea, noble y divina— que también pueden decirse del alma; pero que la armonía de la lira no puede sobrevivir a la destrucción de la lira. ¿No es razonable suponer que el alma es la mezcla y armonía de los elementos corporales, es decir la armonía del cuerpo? ¿Puede entonces sobrevivir a la destrucción de aquello que armonizaba? (86-7).

El punto de vista que Simmias está sugiriendo es quizás una de las teorías escépticas que aprendió de Filolao. Es muy parecida a la opinión más tarde defendida por Aristóteles, derivada quizás de algunos de los últimos escritos de Platón. Un cuerpo es una cosa capaz de actividad independiente o vida en virtud de sus componentes, y vivirá tanto tiempo como el equilibrio entre sus componentes se mantenga. Entonces, si «alma» es la diferencia entre las cosas animadas y las inanimadas, puede decirse que el alma es este equilibrio. Pero una proporción no puede subsistir independientemente de sus componentes.

Sócrates oye, pero aún no contesta, la objeción de Cebes. Tras un intermedio, empieza a responder a Simmias (91-5). Su respuesta defiende en primer lugar que todos están de acuerdo con la teoría de que el alma debe haber pre-existido para que se puedan recordar términos generales, y que esto es inconsistente con la concepción del alma como armonía. Afirma después que la doctrina de la armonía no es más que plausible, y que ya es conocida la confianza que merecen las argumentaciones plausibles en geometría u otras materias. Que nuestro conocimiento de los términos generales es un recuerdo, pero sin embargo, se basa, como dice Simmias, en una presuposición respetable (*hipotesis axia*), es decir, que el status del alma cuando está separada del cuerpo es el exigido por su afinidad con los términos generales, como «exactamente lo que es justo». Esto le satisface a Simmias, pero Sócrates añade otros dos puntos. Uno de ellos es que puede haber grados de estar a tono, pero que todas las almas son igualmente almas. Hay, sin embargo, grados de bien, y es natural usar las nociones de armonía e inarmonía para explicar el bien y el mal. Pero si el alma es armonía, un alma mala será una armonía disarmónica, cosa que es imposible (Sócrates está recordándole a Simmias que en la tradición pitagórica no se considera estar vivo lo mismo que ser armónico; la noción de armonía es usada para explicar la salud o virtud, o los estados buenos de un organismo espiritual).

El otro punto que añade Sócrates demuestra que el alma y el cuerpo son dos cosas distintas. Arguye que el alma puede gobernar al cuerpo (y de hecho lo hace), guiarle y ponerse en conflicto con él. Ya hemos observado que no es fácil ver cómo pueden llegar a ponerse en conflicto el alma y el cuerpo si el alma es responsable de toda la actividad del cuerpo. Podemos ver, en el presente párrafo, cómo Sócrates da una respuesta a esta cuestión. Aquello a lo que se refiere con la expresión «el cuerpo» (más precisamente «las cosas sentidas mediante el cuerpo» 94 b 7) es exactamente a lo que se refiere en *La República* cuando considera los contenidos de las dos partes inferiores del alma: deseo, ira, miedo. Incluso la misma cita de *La Odisea* usada en *La República* para distinguir las partes del alma es usada aquí para distinguir al alma del cuerpo. Es una concepción semejante a la afirmación del apego a la carne, que mantiene al alma del hombre carnal fuera del Hades (81 c). El punto de vista de Sócrates debe ser, creo, que para que el alma pueda vigilar eficazmente al cuerpo, ciertos hechos del cuerpo (por ejemplo, tener el

estómago vacío) deben ser sentidos conscientemente de forma que impulsen a actuar. Así, se sienten las necesidades como deseos y aumentan la actividad. El filósofo, que comprende que esas cosas no son más que señales sobre el estado del cuerpo, se aparta de ellas lo más posible, es decir, las trata simplemente como señales y responde a ellas lo mínimamente necesario —come, por ejemplo, una comida frugal. Es, por tanto, indiferente a que se den estas sensaciones; no forman parte, sino que son más bien un impedimento, de la actividad que le preocupa. El hombre carnal, sin embargo, fascinado por sus deseos y emociones hasta el punto de aceptar su «realidad», se identifica con su satisfacción y de esta forma el «apego a la carne» acaba formando parte de su personalidad. Tanto en el filósofo como en el hombre carnal, hay ciertos elementos conscientes que provienen del cuerpo y no del alma. Puesto que son elementos de la vida consciente deben ser localizados en el alma según la contrastación entre lo mental y lo físico, y esta es la razón de que en *La República* se diga que hay más de un elemento en el alma de *todos* los hombres durante su vida. En el presente párrafo, sin embargo, Platón se ocupa de algo distinto. Habla aquí como si el alma del hombre fuese esa parte de su vida consciente con la que él se identifica, y por esa razón las «sensaciones del cuerpo» no son consideradas «apego carnal» del alma, excepto en aquéllos que hacen que la satisfacción de estos sentimientos sea un fin en su vida. Donde está tu tesoro, por así decirlo, allí estará tu alma. El alma no es coextensiva con la mente como lo opuesto a lo físico, ni con lo espiritual como lo opuesto a lo carnal; es aquello con lo que el hombre se identifica.

Si se concibe de esta manera el conflicto del alma y del cuerpo, ¿qué ocurre con la utilización, por parte de Sócrates, del conflicto, para demostrarle a Simmias que el alma y el cuerpo son dos cosas distintas? Podemos, creo, volver a captar la esencia del razonamiento más o menos así: vemos en nosotros mismos dos impulsos distintos, el espiritual y el carnal. Si el hombre fuera un ser unitario sólo debería pretender un único fin. Puesto que hay dos corrientes de acción distintas y a menudo en conflicto en el hombre, debemos sacar la conclusión de que es una unión de dos entes distintos, teniendo cada uno de ellos una naturaleza distinta, y que le empujan hacia diferentes direcciones. Un cuerpo no animado por un alma no tiene actividad, y por tanto, carece de objetivos propios. Sin embargo, un cuerpo es algo que posee una naturaleza definida, de forma que una vez que es animado experimentará un impulso hacia una dirección determinada. Puesto que hay también un impulso hacia la dirección contraria, no podemos concebir al alma como una mera actividad del cuerpo; debe tratarse de algo cuya naturaleza distinta es el origen de un impulso contrario.

Una vez contestado Simmias, Sócrates empieza a responder a Cebes. Su respuesta es larga y elaborada, y contiene la argumentación que finalmente le convencerá. Antes de empezar con ella, examinaremos

hasta dónde hemos llegado. Podemos comenzar recordando la aclaración que hace Sócrates, en *La República* 611 b 5, es decir, que es difícil que una cosa compuesta pueda ser inmortal. Pues mientras que hemos basado el derecho del alma a la inmortalidad en su naturaleza no compuesta, la teoría del «apego carnal» implica que la supervivencia a la muerte del alma carnal es un ejemplo de un compuesto que es inmortal. Pues un alma carnal no encarnada es dos cosas: un alma auténtica, y un apego a la carne. La respuesta a esta dificultad puede encontrarse fácilmente, pero revela un interesante conflicto de temas en la mente de Platón. «Inmortalidad» no significa la capacidad de sobrevivir a una o dos muertes. Significa inmortalidad absoluta. El fin de la «economía de salvación» es que todas las almas se purifiquen finalmente de sus apegos a la carne. Según los mitos del *Gorgias, Fedón* y *La República*, a veces no se cumplen sus propósitos, pues se mencionan incurables arrojados al Tártaro para siempre. Si el significado de esto es que estas almas sobreviven eternamente como espíritus, sin esperanza de que se separen de la carne, debe señalarse su inconsistencia; sin embargo, quizás la opinión de Platón fuera que los casos desesperados eran eliminados. Pero, de todas formas, en casi todos los casos, el final del proceso de reencarnación es un alma purificada, y por lo tanto que ya nunca más estará compuesta, y esto es lo que es estrictamente inmortal. La inmortalidad de lo compuesto no es una conclusión válida, por lo tanto.

Sin embargo, la personalidad de Pérez sobrevive a la muerte, y la sobrevive tal y como era en vida, como combinación de impulsos espirituales y carnales. ¿Qué es lo que permite que este ser compuesto sobreviva? seguramente debe ser el poder divino que la preserva para purificarla y para que consiga su salvación última. Esta es una concepción religiosa que no puede prescindir de la noción de poder divino. Pero Platón no basa esta argumentación en la confianza en el poder divino, a pesar de que su concepción lo necesita. Quiere razonar que el alma como tal (no la personalidad tal y como es en la muerte, sino aquello que es responsable de los impulsos espirituales que forman parte de la personalidad del hombre) aspira naturalmente a la inmortalidad pues, al ser simple y auto-consciente, es el tipo de ser en cuya destrucción no puede creerse racionalmente. Hay un problema racionalista mezclado con otro religioso[12].

¿Cuál es la esencia, según el punto de vista de Platón, del elemento inmortal en el hombre? Hay un sistema de conexiones necesarias entre los términos generales o naturalezas universales[13]. Nuestro conocimiento en este orden racional no se deriva del estudio del mundo empírico; es algo que usamos para el estudio del mundo empírico. El mundo está ordenado en la medida en que «participa» del orden racional en el que en cierto sentido «se basa». Pero no podemos comprender el mundo sin comprender el resto. No podemos esperar *comprender* sus rasgos empíricos —el olor de las cebollas, o el color del césped. Los rasgos empíricos

del mundo son hechos toscos, y el hombre que identifica el mundo con sus rasgos empíricos, renuncia a intentar comprenderlo. Esto, creo, es lo que Platón quiere decir cuando dice que cuando el alma intenta investigar mediante los sentidos, está desvanecida o borracha. Lo que puede comprenderse es el orden racional a lo que todo lo que está ordenado debe, en la medida en que está ordenado, configurarse. Este es algo abstracto, que de ninguna manera depende de la existencia de algo ordenado que se configure con él. Es, por tanto, eterno y exento de los procesos físicos de cambio o degeneración. Puesto que este orden racional es el único que la mente puede comprender, su comprensión es la actividad esencial de la mente. Creo que éste es el significado del pasaje que trata del parentesco del alma con los términos generales autoconsistentes. Puesto que hasta ahora la argumentación de la inmortalidad se ha apoyado en este parentesco, nos sentimos inclinados a suponer que debemos considerar que el elemento inmortal del hombre es esencialmente su poder de captar términos generales inteligibles y el orden racional que éstos constituyen. El fin, por tanto, del proceso de purificación llega cuando somos reducidos al status en el que se comprenden las necesidades racionales.

Esta es una conclusión razonable (aunque una triste perspectiva) y el racionalismo de la argumentación de Platón conduce a él. Pero no es la conclusión correcta, pues la religiosidad se niega a ceder también la personalidad. Ya se sabe que el alma filosófica desea y disfruta con la conversación con los dioses. El alma inmortal puede poseer deseo y placer, aunque, desde luego, no deseo de un placer carnal. Lo que desea no está muy claro; pero no podemos echarle en cara a Platón, como tampoco a Hamlet, que no puedan decirnos cómo es la vida eterna. «Que los sueños se harán realidad», es lo más que podemos esperar oír. Pero lo que le podemos echar en cara a Platón es que al hacer que la contemplación de las formas o de los universales inteligibles sea la actividad esencial del alma inmortal, no nos dice demasiado poco, sino que dice demasiado. Puesto que identifica el cielo, más o menos, con la contemplación de las formas, no vemos qué lugar le ha reservado a la diversión, al deseo o en general, a la existencia personal. Empieza con la suposición disolucionista de que la inmortalidad es la persistencia de aquellas actividades que en ningún sentido dependen del cuerpo. Excluyendo todas las actividades físicas, todo conocimiento basado en el uso de los sentidos, sólo queda el razonamiento abstracto como única actividad inmortal. Pero, mientras que esto podría haber producido una identificación Aristotélico-Estoica del alma inmortal con la razón, las creencias religiosas de Platón le impulsan a parar al borde. Sin embargo, como veremos en este capítulo, a pesar de que parece estar dispuesto a sacrificar la personalidad en aras de la razón abstracta, Platón siempre, en el último momento deja ir a su víctima.

Volviendo a la argumentación del *Fedón*, Cebes ha expuesto una

dificultad (86-7) que Sócrates no ha respondido inmediatamente. Tras contestar a Simmias, Sócrates resume la objeción de Cebes (95). Brevemente, es ésta; Cebes admite la posibilidad de que el alma pueda ser un ente distinto, y que pueda ser más fuerte y duradera que el cuerpo, capaz de gobernarle. Esta alma, sugiere, mantiene con vida durante setenta años, más o menos, una sucesión continua de cuerpos (es decir, preserva un patrón estable en el fluido incesante de los elementos que componen un cuerpo). ¿Pero no puede ser que lo que ocurre en la muerte es que el *alma* muere, y después el cuerpo subsiste un día o dos, y entonces empieza a corromperse? Cebes admite que el alma es una cosa distinta, que puede haber existido antes que el cuerpo (satisfaciendo así la argumentación acerca del recuerdo, pero no está de acuerdo en que de ello se deduzca que es indestructible.

Antes de considerar la respuesta de Sócrates a esto debemos observar que la objeción de Cebes apunta a una laguna lógica de la argumentación que no será nunca rellenada. Desde la introducción del razonamiento sobre la memoria, Sócrates ha estado intentando demostrar que es razonable creer en la inmortalidad de la inteligencia humana. Ahora, como respuesta a la manera en la que Cebes expone su objeción, Sócrates empieza a argumentar que lo que da vida no puede morir. Pero en ninguna parte se demuestra ni que la expresión «lo que da vida» sea legítima (es decir, en ninguna parte se demuestra que la vida es dada a los cuerpos por un agente animador independiente), ni se demuestra que lo que da vida es lo mismo que lo que puede pensar. Se necesita un puente lógico entre los dos distintos significados de la palabra *psikê:* el significado que se refiere a la actividad intelectual y espiritual, y el significado que se refiere a la vida. Cebes da por supuesto que la vida es de hecho dada por un agente animador independiente, y que un agente así puede llamarse *psikê;* admite quizás la opinión expuesta por Platón en *Las Leyes* 895 de que, donde hay auto-activación de un objeto físico, hay *psikê.* Pero es una pregunta seria, y no pedante, preguntar cómo un agente animador se relaciona con una inteligencia. Pues las estrellas, babosas y lechugas se auto-activan y están, por tanto, «vivas», y podemos ver que Platón no duda en considerarlas *psikê.* ¿Pero, al atribuirlas *psikê,* intenta atribuirles pasiones e inteligencia? Verbalmente, como veremos, habla como si, al menos en el caso de las estrellas, esto es lo que pretendiera; pero es un poco difícil tomarlo en serio. Cebes, sin embargo, admite obviamente que la *psikê* de un hombre no es sólo lo que hace que su cuerpo trabaje, sino también aquello en lo que reside la sabiduría y el amor. ¿Cómo puede ser?

Hay, supongo, dos formas de lograr una unión de un agente animador y una substancia espiritual. Puede decirse que la materia es, por su propia naturaleza, inerte, y que sus partes deben ser animadas por algo no-material. Siendo una cosa distinta, este agente animador debe ser capaz de existir independientemente, y por tanto debe poseer

actividad propia. Dada la división general del mundo entre lo sensible y lo inteligible, ¿cuál, sino pensar, podría ser la actividad propia de un agente animador no material? Esta línea de argumentación conectaría los dos sentidos de *psikê,* pero a costa de demostrar que todas las almas, (incluidas las de las estrellas y las de las lechugas) están capacitadas para el pensamiento puro. Igualmente puede argüirse que toda vida implica una respuesta al medio ambiente, y por tanto, una comprensión de éste. Todo lo que vive, vive porque conoce las ventajas y desventajas de lo que le rodea. Por lo tanto, lo que imparte vida es inteligente. Las lechugas poseen una capacidad de respuesta muy limitada; sus almas pueden captar pocas cosas. Los seres humanos, sin embargo, pueden responder no sólo al medio físico sino también en el reino de las verdades racionales. La vida en la que se mueven es espiritual e intelectual además de biológica; *sus* agentes animadores, por lo tanto, son almas en todos los sentidos. Cada una de estas líneas de argumentación tiene sus ventajas. La primera explica por qué el pensamiento puro es la actividad esencial del alma cuando hace lo que debe hacer; pero nos hace admitir cuentos de hadas acerca de las almas de las lechugas. La segunda nos libera de la necesidad de suponer que éstas puedan hacer filosofía, pero hace que la idea de que la actividad biológica no es una actividad propia del alma, sea arbitraria e incomprensible. Si se me pregunta cómo habría unido Cebes la noción de un agente animador con la noción de una inteligencia, sólo puedo responder que no creo que Platón se hubiese nunca planteado esta cuestión. Mientras tanto recordemos simplemente la observación de que durante el diálogo, Sócrates da por supuesto que una *psikê* es un agente animador, que un agente animador es un ser espiritual e intelectual, y que hay *psikai;* y que el único que no está conforme con esto es Simmias, que momentáneamente juega con la idea de que la noción de *psikê* es la noción de vida, no de lo que da vida.

Volviendo al razonamiento, Platón deja bien claro que la respuesta a Cebes es lo fundamental del diálogo. La argumentación de Sócrates es larga y elaborada (96-107), porque su validez depende de una regla general que establece lo que sucede cuando algo adquiere una nueva propiedad. Para justificar esta regla, tiene que examinar todo el problema de «la causa de empezar o dejar de existir» y, para lograrlo hace una exposición autobiográfica de su actitud ante la ciencia y ante la naturaleza de la explicación. El propósito de esta discusión (que no podemos examinar aquí)[14] es establecer la ecuación de «aquello en virtud de lo cual una cosa vive» con *psikê* o «alma». Debe demostrarse que aquello en virtud de lo cual vive alguna cosa, es esencialmente no-morir, y para que esto pueda producir el resultado correcto, debe demostrarse que la respuesta a la pregunta «¿qué es lo que hace que una cosa viva tenga vida?», es «el alma», y no algo como «sangre» O «savia». En otras palabras podría decirse que el propósito de Sócrates es aislar un sentido de «qué es lo que hace que...?», es decir, aquél en el cual la respuesta a «¿qué es lo que hace que una cosa viva tenga vida?», es «la vida», y por tanto (ilegítimamente) «el alma». (Puede observarse que este razonamiento final no depende, como a veces se ha dicho, de la «teoría de las formas» como los razonamientos anteriores sobre «recuerdo» y «parentesco».) La conclusión a la que llega Sócrates es que cuando un organismo muere, su alma debe separarse de él o ser aniquilada. Un organismo puede morir, pero un alma no, pues estar muerto es esencialmente incompatible con ser un alma. La posibilidad de que un alma pueda ser aniquilada (en vez de marcharse) a la muerte de su organismo, es rechazada sin razonarla, pues Cebes está de acuerdo en que muchas cosas son indestructibles y que las cosas que no pueden morir tienen derecho a pertenecer al status de los indestructibles. La muerte no puede, por tanto, ser considerada como algo que afecte al alma; la muerte es algo que ocurre a los hombres, pero no a las almas, y, por lo tanto, de acuerdo con la definición original, es la disolución de alma y cuerpo.

Los agentes animadores no pueden morir, pues no puede existir un agente animador muerto. Nos sentimos tentados a suponer a primera vista que Platón está exponiendo algo trivial cuando dice que no puede haber almas muertas porque las almas animan y las cosas muertas no. Igualmente no puede haber un trabajador perezoso, porque los trabajadores trabajan y los perezosos no. Si esto fuera lo que Platón quiere decir, todo podría aclararse inventando la expresión «ex-alma» para referirnos a algo que fue un agente animador hasta que murió. Cuando vemos más de cerca el razonamiento de Platón, debemos apreciar que Platón tiene una respuesta falaz para esta manera de resolver la cuestión. Es una falacia en la que es fácil caer (consiste en considerar al alma como propiedad, que por tanto no puede perder sus propiedades, y también como individualidad). Al mismo tiempo, es posible que Platón estuviera predispuesto a caer en ella por dos consideraciones que no son expuestas explícitamente. La primera de ellas es el simple pensamiento (cuyo valor probatorio depende de suposiciones acerca de la racionalidad del universo) de que a la razón le repugnaría que una cosa que puede impartir vida pueda ser privada de ésta. Concebida como un agente animador, sería horrible que el alma pudiera morir. La segunda consideración concibe al alma en su otro aspecto, es decir, como personalidad consciente; consiste en preguntar cómo puede haber un resto si se le substrae la actividad a la personalidad. La expresión «cuerpo-muerto» tiene sentido porque, cuando se le priva a un cuerpo de lo que constituye su vida, hay otras propiedades como peso y forma que aún continúan existiendo. Pero si se le resta al concepto de personalidad (habiendo separado la personalidad del cuerpo) las actividades que constituyen su vida, no queda el cadáver de la personalidad, sino nada en absoluto. Esta es la razón de que las almas puedan o vivir siempre o ser aniquiladas, pero no pueden morir. La idea de un alma muerta es absurda, en primer lugar porque

sería una ordenación absurda, pues podemos suponer que la razón cósmica no permitiría que las cosas que dan vida mueran, y en segundo lugar porque la idea del cadáver de un alma no tiene sentido. Sin embargo, estas no son las razones que Platón propone para explicar su conclusión, sino consideraciones que, creo, pueden haberle hecho olvidar la invalidez de su argumentación. Debemos volver ahora a las razones que de hecho da.

Una vez expuestos los preliminares, Sócrates empieza su argumentación crucial (103 c) distinguiendo entre dos relaciones que podemos llamar contrariedad e incompatibilidad. Frío y caliente, pares y nones son algunos de los ejemplos de contrarios de Platón. Usaremos los símbolos de P y -P para representar un par de contrarios. Dos cosas son incompatibles (por ejemplo Q y -P) cuando una de ellas implica (es decir, debe ir siempre acompañada de) lo contrario que la otra. Así cuando P y -P son contrarios y Q implica -P, Q y P son incompatibles. Así la nieve (que implica frío) es incompatible con el calor, aunque no es su contrario, e igualmente fuego y frío, y ser tres y ser par. Otro ejemplo de un par de contrarios es muerte y vida. Pero el alma implica vida, pues la presencia (*engigneszai*, asentamiento) del alma en algo implica la presencia de la vida en ello; por lo tanto, alma y muerte son incompatibles. Finalmente, si Q y P son incompatibles, puede decirse que Q es «no-P», lo que quiere decir que no puede convertirse en P sin dejar de ser Q. (Así tres es no-par, la nieve es no-calor, 104-5).

Una vez definidas e ilustradas estas relaciones, Sócrates las utiliza para describir qué ocurre en caso de cambio. Ya ha demostrado (102-3) que es imposible que algo que es P se convierta en -P sin dejar de ser P, a pesar de que parezca ocurrir lo contrario en casos como el de Y que es mayor que X y menor que Z, y del que se dice, por tanto, que es grande y pequeño[15]. Las mismas relaciones de contrariedad e incompatibilidad que se mantienen con un término general como éste («la longitud en naturaleza» 103 b) se mantienen también con sus casos particulares («la longitud en nosotros»). Así pues, cuando una cosa que es P se convierte en -P, pierde su P-idad, que desaparece o es aniquilada. Y dejemos ya los ejemplos de contrariedad. Sin embargo, ocurre lo mismo con los ejemplos de incompatibles. El fuego es no-caluroso, y el tres no es no-par. Por lo tanto cuando se den el frío o el par, respectivamente, el fuego y el tres deben desaparecer o ser aniquilados. (He conservado el barbarismo del lenguaje de Platón. El caso del fuego quizás esté suficientemente claro, pero el ejemplo del 3 puede parecer desconcertante. El significado debe ser que cuando un conjunto de tres objetos como los hijos de García por ejemplo, se convierte en uno de cuatro, y por lo tanto en par, su «trinidad» debe desaparecer). Si el no-frío o el no-par fuesen indestructibles, entonces, cuando el fuego es apagado o un trío se convierte en un número par, el fuego o la «trinidad» tendrían que desplazarse en vez de ser aniquilados. No habiendo ninguna

razón para suponer que estas cosas son indestructibles, podemos decir que el fuego y la «trinidad» son destruidos. Ya hemos visto que vida y muerte son contrarios, y que el alma implica vida igual que el fuego implica calor, y que por lo tanto alma y muerte son incompatibles. De ello se deduce que las almas son no-mortales. Puesto que Platón forma las palabras para las que yo he inventado la forma «no-P» según el método griego ordinario (que corresponde a nuestro prefijo «in-») mediante el cual se crean los adjetivos contrarios, la palabra para referirse a «no-mortal» es *azanatos* o «inmortal». Se demuestra, pues, que las almas son inmortales y que en la muerte de un hombre su alma debe, o irse o ser aniquilada. Finaliza así la primera parte de la argumentación. Es, sin embargo, vital, demostrar cuál de estas dos alternativas ocurre en el alma, y Sócrates pregunta si están o no de acuerdo en que lo inmortal es indestructible. Como ya hemos visto, Cebes contesta que sí, «pues, ¿cómo puede haber algo que escape de la destrucción si lo que es inmortal, y por tanto eterno, no puede escapar de ello?» (106 d). Se llega a la conclusión, por lo tanto, de que cuando llega la muerte, lo que es mortal muere. Y lo que es inmortal escapa de la muerte y se va, intacto e ileso, al Hades.

Durante mi exposición de esta argumentación me he sentido varias veces tentado a escribir la palabra «propiedad», o de hacer uso de expresiones como «caliente» en vez del uso de sustantivo «calor». He resistido a esta tentación casi siempre deliberadamente. Pues si preguntamos cómo la respuesta de Sócrates contesta a la objeción de Cebes, veremos que lo hace gracias a una equivocación con respecto a la palabra «inmortal», que nos obliga a sacar la conclusión de que Sócrates no tiene claro si está hablando de propiedades o de sujetos. Cebes ha sugerido que, aunque la naturaleza esencial de las almas es animar, pueden perder su naturaleza esencial, y morir. ¿Cómo desecha Sócrates esta sugerencia? La respuesta debe ser que mientras que Cebes considera al alma como una cosa que tiene, y por tanto puede dejar de tener, ciertas propiedades o cierta forma de actividad, Sócrates considera al alma como si *fuera* esa forma de actividad. Pero al mismo tiempo, no puede considerarla simplemente una forma de actividad, porque una forma de actividad es un término general y un alma debe ser un particular y no un simple ejemplo de un término general.

Podemos expresar esto diciendo que Sócrates considera al alma como un *actus purus* según el lenguaje escolástico. Podemos expresarlo en términos más familiares observando la manera de usar la palabra «inmortal». Pues la palabra muestra los dos significados para los que he inventando la forma «no-mortal» y también (como lo demuestra claramente Cebes en la frase ya citada, «lo que es inmortal siendo eterno») su significado ordinario. Pero «no-mortal» significa «lo que motiva lo contrario de la muerte, y por tanto no puede morir». El aguijón es el «por lo tanto». Pues Cebes tiene que atenerse a sus medios y preguntar

«¿Por qué aquello, cuya presencia en algo da vida, es *por lo tanto* incapaz de morir?» Si le hubiese atosigado con esta pregunta, habría surgido una distinción entre la relación de implicación lógica que se da entre tres e impar (y que, desde luego, significa que el tres no puede convertirse en par), y la relación que se mantiene entre alma y vida. Pues ésta no puede ser la relación de implicación lógica. Vida es la propiedad de estar vivo, y lo que pueda implicar lógicamente vida debe ser también una propiedad —por ejemplo, la propiedad de *tener un alma*. Puede decirse que la propiedad de tener un alma es no-mortal si esto significa que implica lo contrario de estar muerto; pero no tiene sentido decir que es inmortal (o mortal). Por lo tanto, la relación entre alma y vida debe ser, no una implicación lógica, sino algo semejante a la causalidad. Las almas son realmente agentes animadores o cosas que imparten (causalmente) a los cuerpos la propiedad de estar vivos. Pero en ese caso, continúa siendo válida la pregunta de Cebes: «¿Por qué no pierden su poder de impartir vida?» como he sugerido, la auténtica respuesta de Platón a esto es, quizás, que si se le priva a un alma de su actividad, no nos quedará nada de ella; pero no considera necesario dar esta respuesta, y por lo tanto debió pensar que la pregunta de Cebes no se hizo. Pero en ese caso debió pensar que el alma está relacionada con la vida igual que el tres está relacionado con lo impar (e incluso considera a los ejemplos como si fueran paralelos, sin ningún remordimiento). Pero, por otra parte, no puede pensar que el alma está relacionada con la vida igual que el tres y lo impar, puesto que el alma tiene que ser un tipo de cosa que puede irse literalmente al Hades. La toma, pues, en los dos sentidos. El alma de Pérez debe ser una cosa particular porque Pérez es una persona, y no simplemente un caso particular de algo que da vida. Pero por otra parte, el alma de Pérez debe ser un caso particular de una propiedad, pues si fuese una cosa particular tendría propiedades, entre las cuales estaría impartir vida. Pero si poseyera la propiedad de impartir vida, no parece haber ninguna razón para que no la perdiera al adquirir la propiedad de morir, igual que una bola de nieve pierde la propiedad de ser una bola de nieve cuando adquiere la de estar caliente. Considerando al alma como caso particular de un término general y como individuo, Platón consigue que su argumentación sea válida.

Debemos decir que confunde los dos sentidos de una noción como «un caso particular de un término general», —es decir, aquél en el cual esta bola de nieve es un caso particular de frío, con el de que el frío de esta bola de nieve es un caso particular de frío. No se da cuenta de su equivocación debido, quizás, al lenguaje que usa, lenguaje que oculta la distinción entre cosas y propiedades. Usualmente considera a las propiedades como cosas que ocurren o están presentes en otras cosas. Cuando quiere decir: «Hay una propiedad que es el calor», dice, «el calor es algo», y así sucesivamente. Un lenguaje así trae consigo problemas que no podemos estudiar adecuadamente aquí[16]. Pero en este contexto es

interesante reflexionar acerca del uso que se hace de la nieve y del fuego. Son utilizados como si fuesen paralelos, y sin duda no lo son. En el caso de la nieve, lo que «se va o es destruido» cuando una bola de nieve se calienta no es el agua, sino algo abstracto, una condición especial en la que el agua forma cristales. Pero en el caso del fuego, creo que Platón cree que es algo concreto (es decir, una substancia con, quizás, partículas piramidales, llamada fuego) lo que se destruye (al disolverse sus partículas) cuando finaliza la combustión. Esto es significativo porque «fuego» puede referirse, no sólo a la *sustancia* química responsable de la combustión, sino también a la *condición* de los troncos ardiendo. Cuando Sócrates usa la expresión «el fuego está apagado» (106 a) es posible entender esto como si quisiera decir que las pirámides del fluido responsable de la combustión se han dividido en los triángulos que las constituían y que por tanto la ignición se acaba; o es posible entenderlo como si significara simplemente que la ignición cesa. O incluso es posible entender ambas cosas. Pero según lo primero, el fuego, o aquello cuya presencia hace que las cosas estén calientes, es una sustancia actual de la cual podemos decir que se va o es destruida, mientras que, según lo segundo, es un estado, acerca del cual sólo puede decirse esto metafóricamente. Es, por lo tanto posible, que la ambigüedad de «fuego», que puede ser el nombre de una sustancia o el de un estado, ayude a Platón a ocultar el hecho de que estaba asignando al alma del hombre un status ambiguo, tratándola a veces como una especie de ente, como la trinidad de un grupo dado, y a veces como un objeto individual.

Tanto si el ambiguo status del fuego participó en la génesis de la argumentación como si no, la argumentación se basa, como ya hemos visto, en considerar al alma como un particular y también como una especie de ente que no puede adquirir lógicamente ciertas propiedades, como un ente, por tanto, que debe lógicamente poseer ciertas otras propiedades. Así, pues, Platón no se da cuenta de que esta argumentación explota la ambigüedad entre el sentido técnico y el sentido ordinario de *azanatos* o «no-mortal» —entre el sentido técnico: «que produce lo contrario de la muerte» y el sentido ordinario: «que no muere.»

Con esto finaliza nuestro examen del principal razonamiento del *Fedón*. Antes de dejarlo podemos advertir que no es un razonamiento apodíctico de la inmortalidad en el sentido ordinario. Podemos suponer que Platón pensó que había demostrado que el alma es no-mortal (aunque estrictamente no pretendía tanto), pero sabía que es lógicamente posible que lo no-mortal perezca. Esta posibilidad es eliminada basándose sólo en que una suposición así es ofensiva para la razón. Podemos recordar que el razonamiento de *La República* no pretende tener mayor fuerza.

El *Fedón* acaba con un mito acerca de los premios y castigos tras la muerte, seguido de una magnífica descripción de la muerte de Sócrates. A pesar de lo maravilloso que es el final, no añade nada a la enseñanza

del diálogo, excepto quizás que el énfasis personalista es, una vez más, lo que predomina en el mito. A veces, Sócrates habla incluso como si los castigos asignados en la próxima vida fuesen asignados por razones retributivas en vez de terapéuticas (veáse la descripción del castigo de los asesinos 114 a-b). Solamente se insinúa (114 c) que el destino último del alma es ser purificada hasta que logre la condición en que sea capaz de contemplar ininterrumpidamente las formas.

Antes de dejar a un lado el *Fedón*, debemos recordar cuántos sentidos diferentes le han sido asignados a la palabra *psikê*. A veces la palabra ha connotado esa parte de la vida del hombre con la cual se identifica, a veces un agente animador, a veces la razón pura, y otras veces (en la objeción de Simmias) simplemente una actividad vital. La pregunta provocada por esta variedad de sentidos y que se nos urge contestar debido a la doctrina de la reencarnación es: ¿qué es lo que constituye la identidad de cualquier *psikê* dado?; en particular, ¿cuál es la relación entre el *psikê* y lo que a veces se ha llamado el yo?

Desde luego es fácil ver por qué la *psikê* de Sócrates es suya hasta su próxima reencarnación, pues los actos por los cuales es premiado o castigado son suyos. ¿Pero, qué es lo que le da su identidad durante toda la eternidad? Según el mito de *La República* y la discusión del *Fedón* 81-2, podríamos decir que la unidad es cuasi-causal, pues la siguiente vida elegida o merecida por el alma que ahora me anima dependerá de su experiencia y de sus aprendizajes en esta vida. Pero es una unidad muy poco personal pues (como *La República* dice explícitamente) nada se recuerda de una reencarnación a otra. Pero es difícil que tenga sentido el plural «almas» a menos que la unidad alma sea una unidad de una persona individual. Si se abandona ese criterio de unidad ¿no habría acaso tantas almas como reencarnaciones? La doctrina de la reencarnación es inevitablemente anti-personalista. Si lo que una vez animó a Cleopatra puede animarme hoy a mí, habiendo quizás hecho este servicio a un lince o a una lagartija en el intermedio, parece deducirse entonces que ser una persona individual no puede ser esencial para ser un alma. El alma, pues, es considerada como una pequeña cantidad de materia espiritual a partir de la cual pueden hacerse seres conscientes, no teniendo la destrucción de estos seres conscientes ninguna consecuencia para la continuidad del alma —igual que si un hombre dijera que nada se destruye cuando una estatua es fundida basándose en que el bronce siempre puede ser usado de nuevo. Malvolio tenía razón: ennoblecer al alma, supone no aprobar, en ningún sentido, la opinión de Pitágoras.

4. EL ENFOQUE DEL ALMA EN LOS ÚLTIMOS DIÁLOGOS

Hemos visto que en el *Fedón*, la doctrina de la reencarnación, así como algunos detalles del razonamiento, implicaba una concepción sub-

personal del alma; pero que en una lectura casual tendríamos una impresión del *Fedón* enfáticamente personalista. Cuando volvemos la mirada a algunos de los últimos diálogos, la impresión es muy diferente. Pues en ellos vemos que Platón mantiene, aparentemente, con toda la dignidad de un lenguaje metafísico, algo que apenas se puede distinguir del animismo de los primitivos salvajes, es decir, la doctrina de que todo lo que parece moverse por sí mismo lo hace, en realidad, en virtud de un espíritu que lo mueve. Es tan extraño encontrar una teoría así en un autor como él, que nos sentimos forzados a preguntarnos si, al atribuir almas a los objetos que se mueven, Platón está manteniendo realmente una doctrina animista, o si la explicación no podría ser simplemente que por «alma» entiende simplemente «auto-activación». Los textos que provocan esta pregunta están principalmente en el *Timeo*, *Fedro*, *Las Leyes* y *Epínomis*. Veremos en primer lugar el *Fedro*.

a) *En el Fedro*

El tema del *Fedro* (o uno de sus principales temas) es el amor romántico. Para discutir este tema, Sócrates desea describir la relación entre la razón y las pasiones en el hombre. Lo consigue gracias a un mito. Como él mismo dice (246 a), para decir qué tipo de cosa *(joion)* es un alma, se requiere una «descripción divina y enormemente larga»; decir a qué se parece está más dentro de las posibilidades del hombre. Compara, entonces, al alma con un carruaje alado[17] que consta de un cochero (razón) y dos caballos (pasiones y deseos); y para todo lo que tiene que decir sobre el amor romántico utiliza esta comparación.

Sin embargo, antes de embarcarse en el mito, da una prueba de inmortalidad y también, parece, una definición del alma (245 c-246 a). Tanto la prueba como la definición se repiten, como veremos, en *Las Leyes*, y en los posteriores diálogos no hay ninguna prueba ni definición más sobre este tema. Lo esencial de la argumentación, tal y como aparece en el *Fedro*, parece ser: a) que el proceso o actividad *(kinêsis)* debe tener algún origen *(argê)*; b) que su origen debe ser la actividad de uno o varios seres que se autoactivan; c) que estos seres, puesto que nunca pueden abandonarse ellos mismos, nunca pueden dejar de tener vida, y son por tanto, inmortales; d) que las almas son esos seres. En el curso del razonamiento, Sócrates da la definición a la que nos hemos referido al sugerir (245 e 3) que el *logos* (descripción o definición) «lo que es activado por sí mismo», es la *ousia*, o substancia, y *logos* del alma.

El comentario que nos sentimos tentados a hacer acerca de esta argumentación es que parece más bien una argumentación que defiende la existencia y eternidad de al menos una fuente de actividad que no se derive de otras, en vez de una defensa de la inmortalidad de cada alma. Sin embargo, ésta no es la intención de Platón, pues la argumentación se

inicia con estas palabras: «Todas las almas son inmortales». Pero para que su argumentación lleve a la conclusión que desea, es necesario que demuestre que los seres humanos (o cualquier otro caso de alma que pueda haber) son auto-activadores, o «fuentes» de actividad en el sentido requerido. No intenta hacer esto, y difícilmente podría intentarlo, pues el sentido requerido de «fuente de actividad», parece incluir la noción de creación *ex nihilo*.

Otra fuente de problemas es la aparente definición del alma de Sócrates. Pues el principio general, al cual normalmente parece amoldarse, es que, para poder dar *logos* de algo, la condición necesaria y suficiente es conocer todo lo que tenga una importancia vital y sea cierto con respecto a la cosa que le concierne. Así y todo, parece ser capaz de dar un *logos* del alma, pero un *logos* tal que no pueda decirnos qué tipo de cosa es un alma. En un sentido aquí dice lo mismo que en el párrafo anterior. Vimos en él que Sócrates no consigue demostrar que las almas son fuentes de actividad que no se derivan de nada; no consigue de hecho salvar las distancias entre el concepto de fuente no derivada de nada y el concepto de alma. La confesión de que, a pesar de que puede dar un *logos* de un alma no puede decir qué tipo de cosa es «ésta» es, en efecto, una admisión de la existencia de una distancia. La situación, es quizás, parecida a la que se dio tras la objeción de Cebes en el *Fedón*, donde vimos que se daba por supuesto que lo que imparte vida es lo mismo que lo que piensa y siente, pero donde fuimos incapaces de decidir en qué podría fundamentarse la identidad. Quizás, la verdad de la cuestión sea que Platón estaba dispuesto a decir que algo en cierto sentido mental es responsable en última instancia de toda actividad y que una actividad mental así es su propio origen. Pero acerca de la pregunta sobre qué otras formas de actividad mental así pueden darse, exceptuando el caso especial de la mente humana, se niega a decir nada, excepto que, al ofrecer la imagen del cochero, o la razón, dirigiendo las pasiones y deseos, implica que toda actividad mental trae consigo estos tres factores. Desde luego, de esto se deduce que la prueba de Platón de la inmortalidad no es nada convincente, pues es necesario que se nos den razones para que admitamos que algo mental es responsable de toda actividad. Se deduce también que si consideramos que «lo que es activado por sí mismo» es la definición del alma, debemos recordar que una definición en ese sentido no necesita informar demasiado acerca de la naturaleza de lo definido. «La figura cuyos puntos de su circunferencia son equidistantes de un punto dado», no nos dice mucho, supongo, de las cualidades estéticas de un círculo. Para derivar una comprensión de éstas a partir de la definición, debemos preguntarnos qué necesitaría una figura espacial para adaptarse a la condición expresada por la definición. Igualmente, quizás, para poder comprender «qué tipo de cosa» es un alma, debemos preguntarnos cómo puede producirse la auto-activación. La opinión de Platón es, presumiblemente, que si pensamos con la suficiente intensidad en esto, veremos la conexión esencial entre auto-activación y espiritualidad. Pero para hacer esto debemos ser capaces de abstraer la esencia de la espiritualidad y no prestar demasiada atención a los rasgos especiales de la espiritualidad humana.

Pero dejemos ya el razonamiento que sirve como prefacio al mito. En el mito aprendemos (246 b-d) que hay almas humanas y divinas y que todas ellas pueden compararse con la imagen del cochero que conduce un par de caballos. A medida que el mito es expuesto, se ve claramente que los dos caballos representan en el caso del hombre algo parecido a las dos partes inferiores del alma en la doctrina tripartita de *La República*. Parece, pues, que podemos admitir que la inclusión de los dos caballos en todas las almas, tanto divinas como humanas, implica que las pasiones y deseos son esenciales para la espiritualidad; pues la única diferencia entre lo que dice Sócrates sobre el caso humano y el divino, es que en este último ambos caballos están bien conducidos. Todas las almas, pues, son movidas por sentimientos y deseos, bajo la vigilancia de la inteligencia.

Sócrates, a continuación, hace una distinción entre organismos mortales e inmortales (246 b). Las almas en general, nos dice, están encargadas de lo que no tiene alma. Presumiblemente es por esto por lo que hay organismos. Los organismos mortales surgen cuando un alma con las alas rotas cae hasta encontrar un cuerpo sólido que habite en la tierra en el que se aloja; el cuerpo, así, parece auto-activarse, y es considerado una criatura mortal viva. Los organismos inmortales, conjetura Sócrates, son uniones estables de alma y cuerpo que persisten a través del tiempo. Las almas, quizás, serán aquellas que tengan las alas ilesas; los cuerpos a los que se unen eternamente serán, me imagino, cuerpos de fuego, siendo, pues, los organismos inmortales idénticos a las estrellas[18]. No puedo averiguar si la clase de las almas divinas es la misma que la clase de las almas que animan organismos inmortales. La inferencia natural es, quizás, que así es. Puesto que las almas que animan los organismos mortales son aquellas que tienen las alas heridas, debemos presumiblemente inferir que las que animan a los organismos inmortales están en la condición de la cual las almas humanas han caído. Si las estrellas son los organismos inmortales, esto es bastante alarmante. Hemos decidido que la presencia de los caballos en todas las almas supone que toda alma es movida por los sentimientos y deseos; parece como si el caso ideal de ser movido por sentimientos y deseos fuera girar en una órbita circular siempre. ¡Qué suerte que nuestras almas se hiriesen las alas!

Así pues, hasta ahora, Sócrates ha atribuido almas a los hombres, a los dioses, y a los organismos inmortales (que pueden o no ser la misma cosa), considerando probablemente que estos últimos son las estrellas. A continuación (248) admite también que los animales tienen alma. La diferencia entre las almas divinas, humanas y animales se basa en la diferente cantidad de razón que cada grupo posee. Poseer razón es ser

capaz de captar términos generales. Como en el razonamiento acerca de la memoria en el *Fedón*, aquí también esta capacidad depende de una visión prenatal de los términos generales o «formas». Sócrates nos dice que todas las almas giran alrededor de los cielos dirigidas por los dioses, y por ello pueden ver las formas. Pero los caballos de los carruajes humanos —las pasiones humanas— son pesados y cualquier alma que no tenga un cochero de primera clase, no logrará elevarse lo suficiente para disfrutar de una visión completa de éstas; en la caída, algunas se rompen las alas. Por lo tanto, algunas tienen una visión de conjunto de los términos generales, algunas ven sólo unos cuantos, y otras caen sin lograr elevarse jamás lo suficiente para verlos. Estas últimas están destinadas a ser las almas de los animales, y, al menos hasta que vuelvan a cabalgar de nuevo alrededor de los cielos, no tendrán otra oportunidad. Pues un alma humana debe ser capaz de abstraer lo universal a partir de una cierta cantidad de particulares empíricos (249 b), y esta capacidad depende de que se haya tenido una visión de las formas antes de nacer. A aquellas que no logran una visión así, se les impide convertirse en almas humanas. Además de esto, sin embargo, cuando las almas eligen libremente (como en *La República*) sus nuevas vidas, las almas ex-humanas pueden elegir vidas animales, y las ex-animales, puesto que alguna vez han sido hombres, pueden elegir ser hombres de nuevo. Los cocheros, realmente, representan algo así como la capacidad o deseo de comprensión racional, cosa que se admite que está presente en todas las almas. Esta capacidad, sin embargo, no es nada si carece de las naturalezas universales, en cuyo discernimiento se ejercita la razón. Así pues, sin la visión de las formas, el cochero no puede lograr su naturaleza racional. Aquellos que no logran obtener esta visión, caen más abajo del nivel humano, y aquellos que lo logran lo superan. No está claro si esta incapacidad de los que no lo logran ha de atribuirse a una inferioridad congénita o a otra causa. Mientras cabalgan todas las almas procuran ascender todo lo posible para ver las formas. Quizás, los que no logran ascender sean aquellos seres espirituales que en una encarnación previa no lograron prepararse para ser capaces de explotar las oportunidades que se les ofrecieran cuando se separaran del cuerpo. Sea como sea, la impresión general parece ser que las almas divinas, humanas y animales son todas ellas almas en el mismo sentido, dependiendo las diferencias entre ellas de la medida en que hayan desarrollado su capacidad para pensar racionalmente, cosa que las capacita para lograr captar claramente algunas o todas las naturalezas universales.

Así pues, la lección del mito de Fedro es que toda la aparente autoactivación de los objetos físicos debe ser atribuida a la presencia en el cuerpo viviente de un objeto genuinamente auto-activador, o en otras palabras, de un alma; que en todas las almas podemos distinguir tres factores: pensamiento, sensación y deseo; y que el lugar ocupado por cualquier alma en la escala de la creación depende de la medida en que el alma en cuestión haya sido capaz de utilizar sus posibilidades racionales en un período de tiempo anterior a su entrada en este cuerpo. Puesto que (como así parece) las almas de las estrellas son más racionales que las de los hombres, nos preguntamos hasta qué punto la racionalidad no consistirá más bien en adaptarse a unos patrones regulares de comportamiento ordenado, en vez de en algo que podríamos llamar pensamiento o conocimiento. Sospechamos que Platón bien pudo estar totalmente de acuerdo con los que dicen que las máquinas calculadoras pueden pensar.

b) *En el décimo libro de las leyes y en el Epinomis*

Teorías parecidas a las del *Fedro* se repiten en el Décimo Libro de *Las Leyes*, y también en el apéndice o Libro Trece, conocido como *Epínomis*[19].

En el Décimo Libro Platón hace que la legislación que propone acerca de la impiedad, sea una ocasión para discutir teología natural. El pasaje que nos interesa (888-98) está destinado a probar la existencia de los dioses, cosa que intenta hacer argumentando que los seres espirituales son independientes de los objetos materiales a los que ellos dan alma, y que son responsables de toda la actividad de éstos. El ateísmo, razona Platón, se deriva de creer que las cosas espirituales son el resultado de la actividad de las cosas físicas. En un principio existían, según este punto de vista, elementos materiales como fuego y agua; y todo lo que vemos, incluso los organismos, se deriva de combinaciones casuales de las propias actividades naturales de estas cosas. Pero este punto de vista es contrario a la verdad, mantiene Platón. La distinción esencial entre tipos de actividad o movimiento (*kinesis*) se da entre la actividad no derivada y la actividad derivada, entre «la actividad mediante la cual una cosa se activa» y «la actividad mediante la cual una cosa activa a otra». Debe existir actividad auto-activadora, y debe ser el origen de toda actividad. Una argumentación así ha sido, desde luego, frecuentemente usada para probar la existencia de un solo Creador divino; pero Platón no parece usarla en este sentido. Pues, continúa (895 c), cuando vemos que un objeto físico se activa, decimos que está vivo, y decimos lo mismo «cuando vemos alma en las cosas»; por lo tanto, «lo que se auto-activa», es seguramente la definición del alma. Puesto que la auto-actividad es fundamental, la fuente de toda actividad debe ser una o varias almas (al menos dos, deduce Platón, pues hay mal además de bien en el mundo). Así pues, las cosas espirituales como el carácter, hábitos, deseos, razonamientos, son superiores a las cosas físicas, como tamaño y fuerza, y la mente es el origen de todo cambio en el cielo y la tierra, gracias a sus actividades propias como «deseo, atención, cuidado, deliberación, fe..., placer, dolor, confianza, temor, odio, amor» (897 a 1-3); éstas son las actividades primarias que dirigen (*paralambanousai*) las actividades secun-

darias o movimientos de los cuerpos, para producir todos los cambios que se dan en la tierra, y todas las propiedades que les hacen ser captados por nuestros sentidos.

Hasta ahora el alma, cuyos deseos y pensamientos son responsables de todo lo bueno del universo, puede aún ser un ser único, trascendente y divino que ha dado a las estrellas sus cursos. Pero esto no parece ser lo que Platón quiere decir. Pues, después de argumentar que el alma, como control supremo del universo, debe ser buena, debido a la regularidad de los cielos, Platón empieza a ilustrar lo que quiere decir hablando del alma del sol. El movimiento del sol, dice, debe estar controlado por un alma que esté dentro de él, como en los hombres, o dentro de otro cuerpo que empuje al sol, o puede también no estar en un cuerpo, pero impulsar al sol de una forma que no podemos comprender. Esta tercera alternativa podría permitirle a Platón decir, si quisiera, que el sol es un objeto inanimado guiado por la voluntad divina; pero no parece querer decir esto, porque dice que, puesto que las estrellas son organismos vivos o, al menos impulsados por las almas, deben ser considerados como dioses, y así, en palabras de Tales, todas las cosas están llenas de dioses. Esta conclusión se repite en el *Epinomis*, donde Platón (o su discípulo) escribe que hemos tenido que haber sabido siempre que las estrellas tienen almas y que están bajo la dirección divina, pues unos objetos así de grandes no podrían de otra manera continuar trayendo periódicamente las estaciones. Parece, pues, que se supone que hay un alma suprema, o Dios; y que cualquier objeto que pueda mantenerse en un patrón de actividad sin un impulso externo, debe considerarse animado por un alma subordinada.

Estas almas subordinadas son presumiblemente almas en el sentido de la palabra usado en el *Fedro*. Al menos parece claro que pueden sentir y desear. En un párrafo posterior del Décimo Libro (904-5), hablando de las almas humanas, pero sin restringir específicamente sus afirmaciones a ellas, el Extranjero expone el gobierno moral del universo. Dios ha dispuesto las cosas de esta manera, nos dice, para aumentar al máximo el reino de la virtud y limitar en lo posible el poder del vicio. Lo ha logrado asignando a cada alma una estación que le vaya bien a su carácter, y mediante un sistema de fomento e impedimento, gracias al cual un cambio de carácter trae consigo un cambio de estación. Puesto que dice que estos fenómenos e impedimentos ocurren «en la vida», sin duda alguna quiere decir, en parte, que tenemos los amigos que merecemos; pero puesto que también dice que ocurren «en cada muerte» (904 e) me imagino que también tiene presentes impedimentos como aquel mediante el cual un tirano glotón en una vida se convertirá en un tigre en la siguiente. Su comentario acerca de este sistema de fomento e impedimento es que somos responsables de los cambios que ocurren: «pues en general un hombre acaba siendo lo que desea ser» (904 c).

c) *En el Timeo*

Llegamos ahora a la descripción que del alma se hace en el *Timeo*. He dejado en último lugar este diálogo por conveniencias de la exposición. No debe suponerse, sin embargo, que considero al *Timeo* posterior al *Fedro* o a *Las Leyes*. No me atrevería a decir su origen cronológico con respecto a estos dos diálogos, pero me imagino que es anterior a *Las Leyes*.

El *Timeo* no es un diálogo fácil de interpretar. Ofrece una descripción del origen y naturaleza de las cosas. Frecuentemente señala que gran parte de lo que dice es una conjetura, y normalmente se admite que su método de exposición es mitológico. Su postura parece ser, brevemente hablando, ésta; Platón siempre ha pensado que el universo, si se comprende correctamente, puede ser considerado «racional». Esta debe ser una cuestión de fe para él, puesto que para demostrar la afirmación de que todo puede ser comprendido, es necesario que se comprenda todo. Todo lo más que puede ser demostrado, sin omnisciencia, es la afirmación de que es *posible* que el universo pueda ser entendido; y esta menos comprometida afirmación puede probarse dando *una* descripción, según la cual todo está ordenado. Si puede darse una descripción así, a pesar de que en muchos puntos pueda ser errónea, mostrará que esto puede afirmarse. Para dar una descripción breve y comprensible, Platón la expone mitológicamente, y da su descripción de la estructura metafísica del universo utilizando una descripción imaginaria de su creación en el principio de los tiempos.

Dejemos ya las líneas generales de la interpretación. La historia empieza con tres entes eternos y no creados: el Artífice divino[20], los tipos o propiedades naturales, y la materia visible en un estado de desorden. El artífice hace primero del universo visible «una criatura viviente». Lo consigue ordenando los elementos materiales para formar un «cuerpo» y proporcionando al universo ordenado y unificado, un alma. El alma del universo está hecha de extraños ingredientes ordenados de una manera extraña. Para nuestro presente propósito es suficiente decir que los ingredientes parecen corresponder al status que Platón asigna a los universales y al status que asigna a los particulares[21], y que la ordenación parece estar relacionada con los principales rasgos astronómicos del mundo. De hecho el alma del universo parece reflejar en sus ingredientes y en las teorías cosmológicas de su ordenación el análisis metafísico de Platón. En particular, el alma está formada a partir de una cinta marcada a intervalos aritméticos regulares que parecen corresponder, en cierta forma, a las posiciones de los planetas, y entonces se divide en tiras cuyas rotaciones reproducen las rotaciones de los cielos. Platón entonces nos dice que, a causa de los ingredientes que la componen, el alma del universo puede entender los universales y tener creencias correctas sobre los particulares, y ésta es la razón de que sea considerada un alma.

Es evidente que el «alma» del universo no es más que su capacidad para adaptarse a las leyes. Se dice que el universo entiende los universales y que tiene ideas correctas acerca de los particulares; y esto seguramente quiere decir que «se las ingenia» para hacer que cada una de sus partes (por ejemplo el sol) tengan una trayectoria que siga un patrón dado y durante un período de tiempo dado. Para hacer esto debe «comprender» la fórmula que gobierna el movimiento del sol y así mismo «saber sin equivocarse» donde está el sol en un momento dado. Si el universo pierde de vista sus matemáticas o pierde vista a sus partes, sus movimientos regulares dejarán de serlo. Realmente, el alma del mundo es simplemente su capacidad de adaptarse a un patrón regular, o al menos esta adaptación es la única base para decir que tiene un alma, y el único efecto producido por el alma. Realmente, al decir que el mundo tiene un alma, Platón parece querer decir algo muy parecido a lo que pretendió dar a entender el Deísta del siglo dieciocho cuando dijo que el mundo es una máquina. Es significativo que Platón use la palabra «alma» en este sentido, pero, ¿qué significa? ¿Que Platón tenía una concepción más espiritual del mundo que el Deísta; o que tenía una inferior concepción espiritual de las almas?

Al dar al universo un «cuerpo» ordenado, y al dotarlo de un alma, el Artífice ha hecho que se convierta en un universal; en el universal *ser una criatura viviente*. Esto simplemente significa que la noción de criatura viva implica dos elementos: un cuerpo u objeto físico organizado de tal forma que pueda ser animado, y un alma o agente animador, del cual deriva el cuerpo un patrón de actividad específico. Al ser un objeto físico con un patrón de comportamiento definido, el universo tiene que ser considerado criatura viviente; tiene las características de la especie.

Pero la especie en cuestión (*ser una criatura viviente*) es una forma de existir muy general, y «contiene» dentro de ella muchas formas de existir específicas, como *ser una criatura viviente divina*, *ser alado...*, *ser una criatura acuática...*, *ser una criatura terrestre viva*. Puesto que estas son maneras específicas de *ser una criatura viviente*, si el universo ha de serlo, deberá contar con criaturas divinas, aladas, acuáticas y terrestres, igual que la especie contiene estas sub-especies (39 e). Así pues, el Artífice empezó a trabajar para abastecerlo de estas cosas. En primer lugar hizo las criaturas vivientes divinas, dioses mortales, con cuerpos esféricos de fuego, es decir, las estrellas. (También, sin duda, dice Timeo, los dioses que aparecen en las genealogías —una referencia burlesca a los dioses antropomórficos del Olimpo). Obviamente debemos admitir que el Artífice provee a las criaturas vivientes divinas de almas así como de cuerpos de fuego (o no serían criaturas vivientes); pero no se dice nada de esto. El resto del trabajo de hacer criaturas vivas lo delega el Artífice en las estrellas (entre las que está la tierra), aunque él hace la parte inmortal de sus almas. Las estrellas les procuran su cuerpo y también la parte mortal de sus almas.

Realmente Platón no quiere una «creación especial» para los organismos, ni siquiera para los seres humanos, en lo que concierne a sus cuerpos. Se les permite ser «hechos por la tierra», es decir, desarrollarse a partir de los materiales de la tierra, según las leyes que gobiernan su comportamiento. La única diferencia es que las partes inmortales de sus almas tienen un origen bastante diferente. Es interesante que a los «dioses mortales» se les permita hacer no sólo los cuerpos de los organismos, sino también las partes mortales de sus almas. Más tarde veremos que quiere decir esto.

Mientras tanto, el Artífice tiene que hacer la parte inmortal de las almas de los organismos inferiores. Desde luego lo que a continuación se dice se refiere obviamente a los seres humanos; Timeo no está muy interesado por las almas de animales o vegetales. Además los vegetales tienen sólo almas apetitivas (77 a) y por lo tanto el Artífice no interviene en ellas. Con respecto a los animales, su postura es bastante oscura. Parece deducirse del mito que los animales y las mujeres no aparecen hasta que los hombres han vivido lo suficientemente irracionalmente como para que sus almas se reencarnen en estas formas. Las mujeres y los animales tienen de hecho almas degeneradas. Puesto que el tipo de animal en el que nos convertimos depende de lo irracionalmente que se viva (90-2), el significado no mitológico de esto es, presumiblemente, que hay una pequeña cantidad de razón en todo el reino animal, y que toda razón es de origen divino; pero que la mayor parte del comportamiento de los animales está determinado fisiológicamente, es decir, por la «parte mortal» de sus almas.

Lo que el Artífice hace, pues, es la razón tal y como puede encontrarse en los organismos más inferiores, sobre todo el hombre. La hace con los mismos materiales (41) que usó para el alma del mundo (aunque no en el mismo estado puro) mezclados de igual manera, y organizados aparentemente según el mismo patrón de intervalos y rotaciones (43 d). Si la parte inmortal del alma humana está hecha de la misma manera que el alma del mundo, es de suponer que sea un alma en el mismo sentido. Se consideraba que el mundo tenía alma porque puede «comprender» las necesidades inteligibles y adaptar el comportamiento de sus partes a éstas. La parte inmortal del alma humana, por lo tanto, debe tener también capacidad para captar el orden racional y para imponerlo sobre el cuerpo que anima. Esto está además confirmado por el hecho de que la misma ordenación que se da en el alma del mundo reaparece en la humana. A primera vista, puesto que las almas humanas no tienen la responsabilidad de mantener las estrellas en sus cursos, no entendemos por qué éstas están también ordenadas de forma que reproduzcan los rasgos astronómicos. Pero sin duda esto es tergiversar las cosas. El orden de los cielos es así porque es racionalmente necesario que así sea, y por lo tanto, es una necesidad racional la que se expresa en la estructura del alma del mundo; y por lo tanto las almas humanas tienen que

tener la misma estructura, o no captarán las necesidades racionales.

Pero la parte inmortal del alma humana es aún algo parecido a la personalidad y no únicamente la razón abstracta en el sentido estoico. Pues cuando el Hacedor ha hecho todas las partes inmortales, las hace dar una vuelta por el universo, y entonces las explica las condiciones de vida y los principios de reencarnación. Durante su explicación (42 a-d) las avisa de que, como van a ser implantadas en cuerpos que están en estado de fluidez, tendrán que tener percepción sensorial y pasiones, y que deberán dominarlas; y continúa diciéndolas que tendrán que pagar por todas las equivocaciones que cometan reencarnándose en mujeres u otras formas de vida inferiores, y no lograrán escapar a una vida de felicidad en las estrellas hasta que las rotaciones de la razón las reafirme y las libere de todos los apegos materiales. Evidentemente, pues, las partes inmortales de las almas humanas han de ser consideradas seres capaces de sentir y desear, de ser tentadas, castidadas, de ser felices y de purificarse. Efectivamente se parecen mucho a los ambigüos y conocidos entes del *Fedón*, *Fedro* y *Las Leyes*.

Con esta advertencia el Hacedor deposita las partes inmortales sobre la tierra y otros planetas para que aguarden a sus cuerpos, como sonrisas esperando a sendos gatos de Cheshire. Los cuerpos les son administrados por los dioses mortales; en otras palabras, como vimos, los organismos surgen en la tierra mediante procesos naturales y son estos organismos los que las almas inmortales deben animar. Desde luego, no ocurre que los cuerpos surjan y entonces tengan que crearse almas; según el mito los cuerpos deben aparecer para acomodar y transportar a las almas. Los cuerpos existen gracias a las almas. Pero es significativo que Platón no nos diga por qué las almas tienen que encarnarse. «Acomodar y transportar» es un rasgo mitológico para el que no es fácil imaginar un equivalente no mitológico. Lo único que nos dice Platón en el *Timeo* para explicar por qué las almas deben soportar la encarnación es que los organismos deben existir para que el organismo universal pueda contener organismos subordinados y así reflejar la relación entre la especie genérica *ser una criatura viviente* y sus subespecies. Es éste un consuelo bastante frío y abstracto, sobre todo si sabemos (42-4) que el efecto de la encarnación y del crecimiento del organismo perturbará seriamente las rotaciones de la razón, produciendo muchas equivocaciones y creándole muchas preocupaciones al alma inmortal.

Los dioses mortales —los planetas, de los cuales surgen los organismos— hacen, no sólo sus cuerpos, sino también la parte mortal de sus almas. Probablemente debamos entender esto así: en todos los organismos hay varios rasgos que deben su existencia al cuerpo (y por lo tanto están hechos por los dioses mortales que hacen el cuerpo), pero que deben ser considerados parte del alma, porque son más mentales que físicos, o porque consisten en actividad o funcionamiento. De hecho, sospecho, la expresión «la parte mortal del alma» es utilizada para

referirse tanto a la sensación de sed como a los dolores de estómago, y también al funcionamiento ordenado de los órganos del cuerpo en particular, quizás en la medida en que ayudan en las necesidades de la vida mental. Sin embargo Platón no parece tener claro cuál es la parte mortal del alma, y podemos contentarnos con decir, bastante vagamente, que debe tratarse de esa parte de la auto-activación del organismo que carece de significado fuera de la esfera de su vida orgánica. (El *Timeo*, podemos recordar, ha *definido* al alma como auto-activación; pero atribuir un alma al mundo ha exigido una definición así.)

La primera función atribuida por Platón a la parte mortal del alma es la percepción sensorial (61 c 8), que ocurre cuando perturbaciones corporales violentas penetran en el alma. Puesto que a la parte inmortal del alma, como al alma del mundo, se le ha dado el poder de manipular particulares, hay evidentemente una distribución del trabajo[22]. Sin duda lo que se pretende decir es que los datos sensoriales son el trabajo del cuerpo, y el uso inteligente de éstos para obtener información acerca del mundo exterior es tarea de la razón. La percepción sensorial no es, ni mucho menos, la única función de la parte mortal del alma. Le están destinados, también, las siguientes «terribles, aunque necesarias, condiciones» (69 d): placer, dolor, confianza, temor, ira, esperanza (o espectación: *elpis*), y amor, así como «percepción irracional». Parece contener todas las pasiones, y a la parte inmortal sólo le quedaría el puro pensamiento. Sin embargo, puesto que a la parte inmortal ya se le ha dado la capacidad de felicidad y desgracia, lo más caritativo sería, quizás, suponer que lo que Platón está incluyendo en la parte mortal son más bien las versiones físicas de estas pasiones; no, por ejemplo, el temor a la desgracia, sino más bien los temblores y sobresaltos del temor físico actual; no la confianza con la que Sócrates se enfrenta a la muerte, sino más bien las sensaciones abrasadoras en el pecho mediante las cuales la adrenalina impulsa a un comportamiento agresivo.

Cuando Timeo se refiere detalladamente a la parte mortal del alma (69 sg.) nos alarma al localizarla dentro del cuerpo. La parte inmortal ya ha sido asentada en la cabeza, y ahora se divide la parte mortal en dos, y su mejor parte es puesta en el pecho y la peor en el abdomen —siendo la tarea del cuello mantener lo más lejos posible la parte inmortal de las partes mortales. Evidentemente, las dos partes mortales del alma corresponden a los elementos apetitivos e iracundos de los que habló en *La República;* las emociones se dan en el pecho y los apetitos surgen del vientre, igual que el pensamiento emana de la cabeza.

¿Por qué localiza Platón las partes del alma? No se puede decir que simplemente identifique las partes con el funcionamiento de los órganos locales, porque en ese caso tendríamos que identificar la parte inmortal con el funcionamiento del cerebro, un órgano que se descompone como cualquier otro. Más bien la parte inmortal debe ser lo que hace que el cerebro funcione, e igualmente, las partes mortales deben ser las que

hacen que los otros órganos funcionen. Sin embargo, el hecho de que las partes mortales estén hechas por los dioses mortales que hacen el cuerpo, sugiere que, con respecto a estas partes, Platón no está interesado por diferenciar entre el funcionamiento de los órganos y lo que hace que funcionen.

La descripción que Timeo da de las partes mortales es, efectivamente una disertación sobre cómo es designado el funcionamiento de los órganos, teniendo en cuenta su relevancia para la vida mental; y entonces se entremezclan de una manera extraña conceptos psicológicos y fisiológicos. Así, en el pecho el corazón late violentamente con el temor y la ira, y los pulmones están destinados a refrescarlo y calmarlo. Y en el vientre el hígado es brillante para poder reflejar las ideas de la mente. Esto puede producir que el hígado segrege un líquido amargo y así sobresaltar al elemento apetitivo produciéndole dolor y náuseas; o puede segregar un líquido dulce y así calmar las cercanas partes del alma. Sin duda, parte de esto (por ejemplo, los reflejos en la brillante superficie del hígado) es simplemente mitológico. Pero la mezcla de nociones fisiológicas (segregar) y psicológicas (calmar, aterrorizar) sugiere que una razón para explicar que Platón hable de partes del alma, y no simplemente de órganos, es que considera que el funcionamiento de esos órganos son la causa directa de cosas significativas para la vida mental —es decir, de sentimientos y deseos que tienen un origen corporal pero que afectan inevitablemente a nuestro comportamiento voluntario; es la antigua ambigüedad de las pasiones carnales del *Fedón:* originalmente corporales, pero con status mental. Pero hay quizás otra razón para que Platón hable de las partes del alma relacionándolas con ciertas regiones corporales, y es que éstas constituyen sistemas independientes que se mantienen (y por tanto, son animadas) aisladas con respecto a la vida consciente del hombre. Los movimientos de nuestros miembros están totalmente sometidos a la dirección consciente de la mente, pero las partes que forman el tronco tienen una vida propia, y por lo tanto, al ser auto-activados independientemente, poseen casi un alma propia. Esto explica quizás, en parte, por qué el sexo no es considerado (91 a) parte del elemento apetitivo, sino una criatura viva independiente que habita en los órganos sexuales. Las tres regiones, pecho, vientre y genitales contienen sistemas orgánicos semi-independientes, cada uno con su propia animación semi-independiente y sus propios fenómenos mentales distintivos. Los sistemas del pecho y el vientre son necesarios para la vida del organismo; sin apetitos, moriría, y sin su propensión para la ira y otros sentimientos no podría comportarse tal y como la razón lo requiere en muchas ocasiones; y por lo tanto, la animación de esas regiones es parte del alma del hombre. Pero esos sistemas les son necesarios a un ser pensante sólo mientras está encarnado, y por lo tanto constituyen la parte mortal del alma y se admite que sean creados por los planetas que hacen los cuerpos. Esto, desde luego, no significa que los apetitos humanos, o los cuerpos humanos, surjan de «una multitud fortuita de átomos». Pues los planetas que hacen la parte orgánica de los seres humanos —puede argüirse— derivan sus «almas», o las leyes que gobiernan su comportamiento, (y por lo tanto las leyes de acuerdo con las cuales «hacen» sus productos), del propio Hacedor, y por lo tanto lo que la tierra produce es producido de acuerdo con el designio divino. No tienen un origen o naturaleza divina directo, pero surgen de la materia sobre la que se impone su designio.

No se dice mucho más del alma en el *Timeo.* Hay un párrafo (86-90) que hemos señalado en el anterior capítulo, sobre los desafortunados efectos producidos cuando el cuerpo y el alma están desproporcionados entre sí; pero ninguna cosa más que merezca la pena considerar en esta visión general.

d) *La interpretación del enfoque del alma en los últimos diálogos*

¿Qué tenemos, pues, que decir de la naturaleza y del status de las almas según los últimos escritos de Platón? ¿Cómo debemos interpretar el animismo del *Fedro, Timeo* y *Las Leyes?*

No es una pregunta fácil de contestar. Considérese, por un momento, lo fácilmente que podemos defender dos interpretaciones completamente opuestas. Según la primera, la personalidad es una característica accidental de las almas humanas, y de ninguna forma una condición necesaria para ser un alma. Y si «la actividad con respecto a la cual una cosa puede auto-activarse» (*Leyes* 896 a) es la definición (*logos*) del alma, la personalidad entonces, no será una parte esencial para ser un alma. Por lo tanto, cuando Platón dice que el sol tiene un alma, quiere decir simplemente que el sol es el responsable de su propia actividad, y con ello, simplemente, que nada le impulsa. El alma del mundo en el *Timeo* será simplemente el hecho de que el universo mantenga un patrón de comportamiento. La afirmación en *Las Leyes* de que las cosas espirituales, como creencias, deseos, y temores, son las actividades fundamentales del universo, ha de ser considerada metafórica o al menos deberán ser consideradas metafóricas si nociones como deseo no son liberadas de todas sus connotaciones «personales». No han de tomarse literalmente las palabras de Platón cuando dice que el sol se mantiene en su órbita porque sabe que hacerlo es lo mejor y desea hacer lo mejor, cómo tampoco las palabras del salmista cuando dice que un día predice otro y una noche asegura otra. Esto requiere un análisis del conocimiento, deseo y otras nociones parecidas. Si desear hacer X es simplemente tener una propensión a hacer X si son destruidos todos los impedimentos, puede decirse que un muelle presionado desea desenrollarse igual que un hombre sediento desea bebida.

De hecho según esta interpretación, lo que Platón intenta hacer al incluir las creencias, deseos y otras cosas espirituales entre las principales

fuerzas motrices del universo, es realmente una especie de explicación última. Los deseos, desde luego, tal y como los conocemos, pueden sentirse, llevan consigo fantasía mental, etc. Pero si todo esto es desechado considerándolo accesorio e irrelevante, un deseo puede ser representado como una propensión de perseguir lo que es bueno, el temor como una propensión a huir de lo perjudicial; y así sucesivamente con los otros conceptos mentales. Así pues, si el sol desea mantenerse en su órbita, esto es lo mismo que decir que lo hace porque es lo mejor; y por lo tanto, según esta interpretación, la primacía de las cosas espirituales trae consigo simplemente la afirmación de que lo que sucede, sucede, en último término, porque es mejor que sea así, y que las explicaciones en términos de causas finales son más fundamentales que las explicaciones en términos de causas eficientes. Esta es una doctrina que ya nos es familiar.

Si lo dejamos aquí, tendremos una descripción teísta del universo; el alma del mundo será el hecho de que se mantenga en ordenada actividad, pero el Hacedor del *Timeo* o el Rey divino de *Las Leyes* (904) será un espíritu personal activo. Pero quizás no necesitemos dejarlo aquí. Quizás la mente que ordena todas las cosas no es más que el hecho de que todas las cosas estén racionalmente ordenadas. Así pues, llegamos a una interpretación totalmente «ateísta» de la última fase de Platón. El animismo es sólo aparente. Platón no está dotando a las estrellas de espíritus en movimiento; cuando habla de sus almas sólo quiere dar a entender que éstas se adaptan a las exigencias de la razón, siendo «razón» algo completamente abstracto e impersonal. Las llama seres divinos, y habla de un ser divino tras del orden del universo semejante al «Dios o naturaleza» de Spinoza; no porque crea en un Dios personal trascendente, sino porque considera que el hecho de que el mundo mantenga un patrón racional ordenado merece adoración.

Esta es una interpretación. No necesitamos gastar más palabras para la otra, pues se trata simplemente de su interpretación literal. Según ésta, el animismo de Platón es obvio. Al sol se le atribuye algo parecido a la personalidad humana; el Hacedor es un espíritu personal activo, etc. ¿Qué bases tenemos para elegir entre estas dos interpretaciones?

Puede hablarse mucho de la primera interpretación. En primer lugar, Platón parece temerariamente generoso en su distribución de almas. En el *Timeo* hay un Hacedor (que es seguramente un ser espiritual interpretado literalmente), y un alma del mundo, y los componentes del mundo, que son también criaturas vivas, y por lo tanto poseen seguramente almas. Hay pues tres tipos de alma; mientras que el teísta se las arregla con un sólo tipo. Parece como si pudiera decirse que todo lo que se mantiene en actividad tiene *eo ipso* un alma. De nuevo el hecho de que esté dispuesto a incluir en «el tercer tipo de alma» a los planetas, significa seguramente que «alma» significa vida o auto-mantenimiento, más que otra cosa. Además la argumentación de *Las Leyes* (895-6), en la

que se basa la refutación del materialismo, es un uso excesivamente osado de la analogía, si «alma» significa algo más que auto-activación. Si Platón pretende atribuir cualquier tipo de personalidad consciente a las estrellas, entonces, efectivamente, está defendiendo que, puesto que en los seres humanos la vida lleva consigo una personalidad consciente, por lo tanto, siempre que se observe vida o auto-activación, habrá también personalidad consciente. Pero este razonamiento es demasiado tosco. Es mucho más fácil suponer que su significado es: puesto que la auto-activación es el elemento importante para la vida, y puesto que las estrellas se auto-activan, la palabra «alma» puede usarse para referirnos a éstas. Estaría en la misma línea que la expresión «la parte mortal del alma» referida al funcionamiento de los órganos del cuerpo.

Pero, por todo esto, esta interpretación es realmente insostenible. Quizás la objeción más decisiva sea la conservación de una doctrina sobre los premios y castigos tras la muerte (véase el discurso del Hacedor a las partes inmortales, *Timeo* 42. También en *Las Leyes* 904-5). Pues la parte inmortal de un ser humano es aún algo personal, algo que puede sentir dolor y placer. Si la interpretación figurativa fuera correcta, esto no podría ocurrir. Pues la interpretación figurativa pretende decir que es verdad por definición que todos los sistemas auto-activadores tienen un alma. Pero si la personalidad es un rasgo esencial de las almas, será una especulación atrevida, y posiblemente no podrá ser verdad por definición que todos los sistemas auto-activadores tienen alma. Pero si la personalidad no es una característica esencial de las almas, sino simplemente un accidente de la condición humana, como la carnalidad, no puede concebirse como Platón podría considerar personal la parte inmortal de las almas humanas. Si realmente pretendiera una interpretación figurativa, habría considerado, como Aristóteles, que el único elemento inmortal del hombre es la racionalidad.

Así pues, ¿qué podemos decir? Quizás su postura sea algo así: hay un párrafo en el *Epínomis* (982) en el que el autor ataca la opinión de que sería más fácil creer que las estrellas son inteligentes si no se movieran siguiendo monótamente patrones regulares. La inmutabilidad, protesta, es un signo de inteligencia mucho más importante que la volubilidad de los hombres. Continuando en esta línea de pensamiento puede fácilmente llegarse a pensar que el proceso introspectivo —la imaginación mental, las conversaciones internas— que hace que el pensamiento humano no parezca ser mecánico, no es fruto de la inteligencia, sino por el contrario, obstáculos para ésta. Decidirse a cambiar de idea es algo que sólo un ser imperfectamente intelectual puede hacer. Siguiendo esta línea, puede llegarse a pensar que un reloj es un objeto mucho más inteligente que un relojero (y un reloj que no tiene que ser hecho por nadie, como los cielos, un objeto aún más inteligente), porque obtiene sus resultados sin las equivocaciones y el esfuerzo mental que el relojero tiene que hacer. Igualmente, toda la conciencia de la vida interior que

diferencia las personas humanas de los autómatas, puede ser considerada, si se está lo suficientemente impresionado por la belleza del funcionamiento para el que no se requiere esfuerzo, el crujido y el chirrido de una máquina imperfecta.

Lo que quizás podamos decir es que Platón estuvo tentado a seguir esta línea de pensamiento, y que cuanto más lejos llegó en ella, más sutil fue su concepción de *psikê* y más fácil fue atribuirlo a seres como el sol. Ya en el *Fedón,* como hemos visto, tenía un punto de vista disolucionista de la muerte. Es decir, estaba dispuesto a eliminar una gran parte de la vida personal considerándola una mera consecuencia del accidente de la encarnación, y suponía que es posible formar una concepción adecuada de la vida inmortal a partir de lo que queda cuando han sido eliminadas las consecuencias accidentales de la encarnación, y cuando nada ha ocupado su lugar. El fin natural de esta línea de pensamiento es la identificación de la vida espiritual con la captación de verdades, en el sentido quizás en que el Bing Ben «capta» que es mediodía. Pero vimos al discutir el *Fedro* que Platón no se atrevió a decir qué tipo de cosa es un alma. En caso de que hubiese querido seguir la línea de pensamiento que estamos considerando, no habría encontrado muchas dificultades para ello. Sin embargo, evidentemente, no quería hacer esto. La naturaleza de la auto-activación continuaba siendo misteriosa, más quizás porque la auto-activación de las estrellas, hombres, y animales le parecían ser casos diferentes y diferentes grados de la misma cosa. La comparación del carruaje alado continúa siendo la respuesta más explícita que Platón nos da a la pregunta de cómo concibe al alma.

Si preguntamos entonces qué es lo que quiere decir cuando, por ejemplo, atribuye un alma al sol, la respuesta será que no lo podemos decir. Quiere decir que, en cierto sentido, este objeto macizo continúa trayendo periódicamente las estaciones gracias a algo que puede ser considerado como un conocimiento, o deseo, de lo que es mejor en su caso; pero no me atrevo a contestar a la pregunta de cual es la función en la oración de las expresiones «en cierto sentido» o «algo que puede ser considerado».

5. LA DOCTRINA DE QUE EL ALMA ES TRIPARTITA

a) *En general*

Ahora debemos considerar la importante doctrina según la cual el alma es tripartita, o de que en cada hombre hay «partes» o «tipos». Las fuentes de esta doctrina son *La República* (especialmente el Libro Cuarto), el *Timeo,* y el mito del *Fedro.* En la argumentación final de *El Político* se da también por supuesta una distinción entre los elementos de «origen eterno» y los de «origen animal» (309 c). Desde

luego no debemos admitir que la doctrina sea idéntica en todas estas obras. Sin embargo, si lo es, se deducirá de ello que era una característica constante en el pensamiento de Platón.

Cuando discutimos el *Fedón* vimos que el diálogo utilizaba la teoría de que el alma es semejante a lo no-compuesto, pero que esto no eliminaba la posibilidad de que lo que se desprende de Pérez cuando muere pueda ser un espíritu puro cargado con un «apego a la carne». Explicamos el aparente conflicto entre estas dos posturas decidiendo que había en efecto dos usos de *psikê* en juego. Según un uso, *psikê* es lo que una *psikê* debe ser, y debe al final convertirse en un ser puramente espiritual y no compuesto; según el otro uso, una *psikê* es esa parte de la vida personal con la que un hombre se identifica; y según este uso del término, la *psikê* de Pérez puede ser algo compuesto, que consista en una *psikê* en el primer sentido, y un «apego a la carne». De estos dos usos de *psikê* el primero es el más importante pues representa la naturaleza esencial del alma. Es decir, las oraciones con la forma «el alma es... (inmortal, simple, tripartita, etc.)» son ciertas o falsas según sean verdaderas o falsas según la primera interpretación del término. Así pues, puede decirse que la doctrina del *Fedón* es que el alma es esencialmente no-compuesta y también un espíritu puro. De acuerdo con esta doctrina, el *Fedón* considera a los conflictos entre la «razón» por una parte, y las emociones y deseos por otra, como conflictos entre el alma y el cuerpo. Pues fenómenos mentales como la ira, o el deseo de un vaso de cerveza, no proceden de las actividades propias del alma, sino de la condición del cuerpo.

El tema de *La República,* a menos que me equivoque, es que los hombres sabios saben que el alma posee esta naturaleza, y por lo tanto, que no produce ninguna satisfacción ceder ante las pasiones o satisfacer los deseos provocados por el cuerpo. Saben que la ira no es más que un estado de agitación en el pecho, cuya función es posibilitar una acción agresiva; el hambre es una señal de que el estómago está vacío. Conociendo esto, no permiten que sus pasiones o apetitos tengan más importancia que la que deben —facilitar un cierto tipo de comportamiento o indicar la existencia de ciertas necesidades. De esta manera, al negarse a permitir que sus pasiones y apetitos determinen la dirección de sus vidas, evitan las tentaciones que hacen que un hombre invada los derechos de otro; y esta es la razón de que el sabio, y solamente el sabio, sea firmemente justo.

Pero si éste es el tema de *La República, La República* entonces está de acuerdo con el *Fedón* con respecto a la naturaleza esencial del alma. En ese caso, es extraño ver como *La República* defiende que el alma es tripartita, y ver que considera conflictos internos del alma a conflictos que el *Fedón* considera del alma y del cuerpo.

Nos parecerá menos extraño si observamos que en el *Fedón,* en lo que respecta a su tema principal, *psikê* significa en primer lugar «lo que

es inmortal». En *La República*, por otra parte, el tema de Platón es la psicología moral, y por lo tanto es natural que la *psikê* de este diálogo incluya todo lo que el psicólogo pueda estudiar. Así pues, inevitablemente, *psikê* es un término más amplio en *La República* que en el *Fedón*. También puede añadirse a esto la sugerencia de que Platón pudo no estar muy de acuerdo en considerar que los deseos eran cosas que le suceden al cuerpo, semejantes a hechos fisiológicos como las secreciones glandulares. Había decidido, puede argüirse, usar los términos *soma* y *psikê* de acuerdo con la distinción cartesiana entre lo fisiológico y lo psicológico. Nos parecerá menos extraño si consideramos esto, pero no debemos perder de vista el hecho de que, en *La República*, Platón aclara que la doctrina del alma tripartita es algo con lo que quiere que el lector tenga precaución. Cuando surge por primera vez la pregunta de si «hay tres tipos en el alma», (435) Sócrates previene a Glaucón de que no pueden esperar resolverla siguiendo los métodos que han adoptado. Sin embargo, están de acuerdo en continuar con estos métodos inadecuados. De nuevo se enfatiza en 504 que la doctrina del alma tripartita y las conclusiones éticas que son sacadas a partir de ella, no han sido propiamente establecidas. Desde luego, de ninguno de estos avisos se deduce que la doctrina sea engañosa, sino sólo que no ha sido comprobada su veracidad. Sin embargo, cuando Sócrates ha argüido la inmortalidad del alma en el *Libro Décimo* (611), observa que es desconcertante que hayan demostrado la inmortalidad de algo compuesto (lo que seguramente implica que la doctrina es engañosa), y continúa diciendo que no podemos ver al alma tal y como es en vida debido a la asociación con el cuerpo, y a los daños que ha sufrido. Para conocer la auténtica naturaleza del alma, nos dice, debemos observar su amor a la sabiduría y apreciar cómo desea asociarse con lo divino y eterno, como si fuese semejante a ello. Esto puede parecer ser el punto de vista del *Fedón*, es decir, que el alma es realmente unitaria porque es realmente una inteligencia pura.

¿Qué es lo que quería decir Sócrates cuando le dijo a Glaucón que no podían responder a la pregunta sobre si hay tres partes en el alma, mediante los métodos que estaban usando? ¿Cuál era «el camino más largo» que debía emprenderse para lograr una respuesta definitiva? Los métodos en cuestión, sugiero, consistían en especular basándose en probabilidades, y emprender el camino más largo debería ser satisfacer la condición de certeza necesario, es decir, hacer la pregunta socrática de qué es la cosa en cuestión. Una vez que hayan preguntado qué es el alma habrán observado su amor a la sabiduría, y sus otras características, para contestar la pregunta, y se habrá visto que el alma es esencialmente una pura inteligencia oprimida, a menudo bastante, por un apego a la carne debido a su asociación con el cuerpo. Habrían llegado, de hecho, a la línea de pensamiento del *Fedón*.

Sin embargo, esto una pura especulación. Pero el hecho recuerda que el comentario que hemos citado del Libro Décimo parece implicar que el alma no está realmente compuesta y que su carácter aparentemente tripartito es una consecuencia de la encarnación. Hasta ahora, todo va bien. Pero éste es el momento de recordar que el *Fedro* parece sugerir que el alma es esencialmente compuesta; o al menos utiliza un ejemplo esencialmente compuesto para indicar su auténtica naturaleza. Así pues, *prima facie*, hay un conflicto entre los dos diálogos; ¿qué debemos hacer al respecto? ¿Debemos intentar resolverlo, o debemos mantener el desacuerdo entre los dos diálogos? Pues es posible resolverlo de la siguiente manera: Podemos empezar observando que, a pesar de que las almas de los Dioses tienen en el *Fedro* tres componentes, sin embargo, son un ejemplo de unidad en el sentido de unanimidad: pues los caballos obedecen al cochero. Así pues, si suponemos que lo que *La República* atribuye a la asociación con el cuerpo es, no la existencia de tres partes, sino la tendencia de las tres partes a tirar hacia diferentes direcciones, podemos considerarlo acorde con el *Fedro*. El cuerpo no crea los caballos, podemos decir; hace que los caballos se comporten tal y como se comportan en los carruajes humanos, pero no como se comportan en el divino. En el alma auténtica o filosófica, la razón, la pasión y el deseo trabajan coordinadamente; son tres aspectos armoniosos de un único *amor intellectualis* a la verdad.

Así pues, hasta ahora todo sigue yendo bien; pero, ¿qué pasa con el *Timeo*? Pues el *Timeo*, cuando habla de las partes mortales y las inmortales del alma, y cuando asigna a cada una de ellas un origen diferente, seguramente implica que las dos partes que componen la parte mortal se separan liberando a la parte inmortal (cuya identificación con la parte racional de *La República* es difícil de resistir) que es en último término lo único que sobrevive. Parece, pues, imposible, admitir simultáneamente el *Fedón*, *La República*, *Fedro* y *Timeo*. Deberemos observar más cuidadosamente la teoría tal y como se expone en *La República*, y preguntar en qué sentido son partes las partes y en que sentido se debe a la influencia del cuerpo que el alma esté compuesta.

b) El análisis tripartito de La República

El análisis tripartito es introducido casi al final del Cuarto Libro. Es introducido para poder definir la justicia como una subordinación de los apetitos a la razón apoyada por el elemento valeroso, o agresividad tal y como comúnmente se le llama. El análisis es utilizado más tarde en los Libros Octavo y Noveno para describir la degeneración moral y para demostrar que la vida de tolerancia carnal es menos satisfactoria que la vida de represión. El párrafo introductorio es 435-41. Recordemos sus rasgos más importantes.

Sócrates empieza diciendo que «los individuos deben tener «casta y hábitos» semejantes a las características nacionales de las sociedades. El vigor de los tracios en general, debe ser la consecuencia del vigor de

cada tracio en particular. La palabra *eidê* o «tipos» que usa en esta ocasión (435 e 2) para referirse a tipos de comportamiento, es la misma palabra que usará después intercambiándola con *merê* o *moria* («partes») para referirse a los tres elementos del alma. Debe tenerse esto presente al sugerir que los elementos del alma son esencialmente conjuntos de propensiones a un comportamiento similar. La misma sugerencia quizás se pueda hacer de su uso de la expresión *to tumoeides* o «lo vigoroso» tanto como nombre del segundo elemento como también para referirse al vigor de una raza como la Tracia[23]. Es natural inferir de esto que una oración como: «Hay tres partes en el alma, la calculativa, la valerosa, y la apetitiva» pueda significar algo así: «La conducta humana consta de un comportamiento calculativo, valeroso y apetitivo».

Esta inferencia parece dudosa, sin embargo, cuando vemos que Sócrates continúa diciendo que la pregunta más importante es si todo lo que hacemos lo hacemos con toda el alma o si cada uno de los tres diferentes tipos de conducta (representados por comprender, ser agresivo, y disfrutar de la comida y del sexo) se lleva a cabo con una parte diferente. Es obvio, en otras palabras, que la conducta humana consta de comportamiento calculativo, valeroso y apetitivo; lo que es más complicado, según Sócrates es saber si estos tres tipos de conducta emanan de una fuente común o de tres fuentes distintas. La doctrina tripartita supone la elección de esta segunda alternativa.

Para contestar esta pregunta Sócrates expone el principio general de que una misma parte de una cosa dada A no puede tener simultáneamente dos relaciones opuestas con una segunda cosa B y en el mismo sentido. Le llamaré principio de conflicto potencial. Muestra entonces que los conflictos morales son un aparente contraejemplo de este principio; pues desear y rechazar son relaciones opuestas pero sin embargo es posible que el mismo hombre y al mismo tiempo desee y rechace una misma cosa, por ejemplo una bebida. En vez de abandonar este principio general cuya necesidad han decidido admitir, Sócrates dice que lo que en un caso así nos impulsa a beber, debe ser una cosa, y lo que nos impide hacerlo otra. Así, Pérez, no mantiene dos relaciones opuestas con un vaso de agua sino que: Pérez (1) mantiene una relación con el agua, y Pérez (2) mantiene otra. Dividiendo a Pérez en dos partes podemos evitar decir que tiene a la vez una actitud favorable y otra desfavorable ante la bebida. Puesto que, continúa diciendo Sócrates, lo que en esos casos nos impulsa a beber es algo que surge irracionalmente de lo que él llama «condiciones e imperfecciones»[24], mientras que lo que nos prohibe beber es algo que procede de la reflexión, podemos llamar al factor impulsor apetitivo y al factor inhibidor, calculativo o racional. Así pues, Pérez (1) es el elemento racional de Pérez, Pérez (2) el apetitivo. De esta forma se ha demostrado que aquello con lo que razonamos y aquello con lo que deseamos, son dos cosas distintas.

(Sócrates no afirma haber demostrado, como a veces se dice, que en *todos* los conflictos es el razonamiento lo que se opone al apetito. Limita estas afirmaciones a «casos así», aunque no aclara demasiado qué casos pueden ser considerados «así». Creo que en su ejemplo se supone que debemos imaginar que Pérez tiene una enfermedad, como la hidropesía, para la que los médicos griegos prohibían beber. Y no debemos suponer que Sócrates nos esté diciendo que, si gana el elemento racional, es un ejemplo de la razón gobernando a las pasiones en el sentido atacado por Hume. Así pues su argumentación no puede ser refutada considerando a esta situación un conflicto de deseos —el deseo de curarse *versus* el deseo de beber. Pues no niega que pueda ser considerado un conflicto de deseos. Dice que el factor que nos impulsa a beber surge de una condición del cuerpo, mientras que el factor inhibidor surge de un *logismo* o cálculo. Así pues, se puede decir que está haciendo una distinción entre dos tipos de deseos o actividades favorables; entre anhelos de cuerpo por una parte y por otra parte aquellas actitudes favorables, deseos o líneas de conducta que emanan de consideraciones razonadas sobre qué es lo mejor a la larga).

Así, una vez distinguidos estos dos elementos, Sócrates pregunta si «aquello con lo que nos enfadamos» puede identificarse con alguno de ellos. Este no es idéntico al elemento apetitivo, cosa que demuestra con la historia de un hombre llamado Leoncio que quería ver cuerpos muertos, y después de resistir cierto tiempo, llevó a cabo su mórbido deseo, después de lo cual estaba enfadado consigo mismo. El significado de esta historia nos es menos obvio de lo que parece serle a Platón, y los comentadores objetan a veces que el incidente sólo demuestra, como el ejemplo de la bebida, que puede haber conflictos entre razón y apetito. La ira del hombre, se dice, no es una parte del conflicto. No tiene sentido decir que el hombre desea ver los cadáveres a la vez de estar irritado por ello; está *irritado por* haberlos visto, cuando el deseo ha vencido a la razón. El apetito mórbido y la ira no son dos relaciones opuestas mantenidas por el hombre ante la idea de ver los cadáveres; las dos relaciones opuestas son el apetito y el cálculo racional sobre qué es lo mejor. Creo que esta argumentación podría hacer fracasar el punto de vista de Platón. Y éste es, creo, que la ira subsiguiente del hombre revela la existencia previa en él de una actitud contraria a ver los cadáveres, que no es del mismo tipo que la actitud negativa del ejemplo de la bebida. El cálculo racional, quizás, nada tiene que ver con el tema de la visión de los cadáveres. Incluso aunque de hecho lo condenara, el hecho más revelante sería que al apetito mórbido también se opondría con una actitud irracional de disgusto. Cuando el desafortunado Leoncio cede, su actitud emocional de aversión o disgusto ante la acción contemplada se convierte en ira consigo mismo. Si la razón hubiese resistido a la proposición, no habría habido enfado, pues la razón no fomenta el mal genio. Aversión, disgusto, ira, así como la veneración y el respeto (todos ellos son incluidos en el elemento emocional) pertenecen a una familia que

recibe respuestas emocionales que no pueden ser consideradas apetitos o conocimiento del propio y auténtico bien. Los frutos característicos de la excesiva tolerancia en este tipo de asuntos son el amor al honor, la caballerosidad, el atrevimiento impetuoso, el orgullo, la vanidad, el patriotismo, cualidades muchas de las cuales son deseables en los soldados, y todas ellas son típicas del hombre agresivo. Estas son características diferentes al egoísmo sórdido del hombre que permite sus apetitos carnales, y diferentes también del comportamiento razonado y objetivo del hombre capacitado para gobernar. La historia de Leoncio revela que esas cualidades provienen de una capacidad para dar una respuesta irracional. Puesto que este tipo de respuestas pueden inhibir al hombre de hacer lo que sus apetitos le empujan a hacer, esta parte del hombre no puede identificarse con el elemento apetitivo; pues la misma cosa no puede oponerse y fomentar una misma línea de conducta.

Aquello mediante lo cual nos irritamos se distingue así del elemento apetitivo. Sócrates observa que a menudo un hombre se irrita consigo mismo cuando cede ante sus apetitos en contra de lo que le aconseja la razón. Casos así muestran que la ira puede luchar contra el apetito, como si se tratara de dos cosas diferentes; y sugiere que la ira es, en general, la aliada natural de la razón. Por lo tanto surge la pregunta de si la ira no podría identificarse con la razón. Sócrates tiene dos argumentaciones en contra de esta identificación. Una es que la ira posee una gran fuerza en niños y animales en los que la razón es débil o escasa. Otra es que la razón a veces tiene que reprender y reprimir la ira. La ira, por lo tanto, constituye un tercer elemento distinto. La respuesta a la pregunta original de Sócrates es que todo lo que hacemos no lo hacemos con toda el alma; cada uno de estos tres tipos diferentes de comportamiento se lleva a cabo con una parte distinta. El alma, por lo tanto, es tripartita.

Debemos preguntar qué cree Platón haber demostrado con esta argumentación. Ya hemos decidido que él cree haber demostrado algo además de que el comportamiento puede clasificarse en tres tipos; pero, ¿cuál es, exactamente la doctrina adicional? Podríamos empezar sugiriendo que la contribución de Platón al antiguo tópico de las «tres vidas» o tres tipos de comportamiento es que hay *tres tipos porque* existen tres capacidades psíquicas distintas —es decir, la capacidad de pensar, la capacidad de sentir, y la capacidad de desear con los apetitos. Teniendo capacidad de pensar, los hombres pueden imaginar su futuro bienestar, trazar líneas de conducta de acuerdo con él, desear cosas que no satisfagan sus apetitos inmediatos. Así pues, surgen «del razonamiento», como dice Sócrates, todo un conjunto de conductas sobrias y prudentes, deseos y respuestas para las que no estarán capacitadas las criaturas que no pueden pensar. De nuestra capacidad de sentir emociones como ira, disgusto y respeto, surge igualmente un conjunto de conductas ambiciosas o que tienen como fin proteger el honor, deseos y respuestas que criaturas incapaces de pensar no podrían dar. Y nuestro comportamiento

proviene también de nuestra capacidad de tener deseos corporales. Hay tres «partes» en el alma, en las que se basan las tres «vidas» características (la vida del filósofo, del que ama el honor y del que ama los bienes terrenos) en el sentido de que cada una de estas «vidas» depende de una capacidad del alma humana, que es independiente de cada una de las otras dos. Podemos imaginar seres que pueden sentir y que tienen apetitos, pero que no pueden pensar —Platón supone que los niños y animales son así. Podemos imaginar seres capaces de pensar y sentir, pero que no tengan apetitos. Podemos imaginar seres que puedan pensar y tener apetitos, pero que nunca se irriten ni sientan disgusto o respeto. Es obvio que cada uno de esos seres imaginarios será favorable sin motivo a un cierto tipo de conducta humana característica —aquéllos con razón y sensaciones, pero sin apetitos, por ejemplo, no estarán interesados por las satisfacciones carnales o por el dinero que las compra. Es también obvio (y Platón hablará mucho acerca de esto en los libros Ocho y Nueve) que conocemos a gente que se parece a cada uno de estos tres seres imaginarios.

Según esta interpretación, la doctrina de que hay tres «tipos» en el alma defiende efectivamente que la actividad espiritual puede dividirse en tres funciones, y que el resultado de cada función es un tipo de conducta característico. Esto parece ser razonable. Pero, por desgracia, sin embargo, esta interpretación de la teoría no es justa con el principio sobre el cual Sócrates apoya su razonamiento, el principio de que A no puede mantener con B dos relaciones opuestas. Pues, según esta interpretación, Pérez, el animal racional, en virtud de su capacidad de pensar, se opone a permitir su sed, mientras que Pérez, la bestia con apetitos, en virtud de sus anhelos orgánicos, está deseando hacerlo. Pero Pérez el animal racional y Pérez la bestia con apetitos, son una y la misma cosa, y esta única cosa es a la vez partidaria y enemiga de beber un mismo vaso de agua.

Si suponemos que el principio ha de ser tomado en serio, tendremos que decir que la razón y el apetito son dos cosas distintas en un sentido más fuerte que el que se aplicaría a las líneas de conducta de Pérez y a los apetitos de Pérez cuando dijéramos que son dos cosas distintas. Para encontrar este requisito volvemos naturalmente la vista a la concepción del alma en el *Fedón* y el *Timeo,* según el cual el alma es un ente genuinamente compuesto. Pues el «alma inmortal», según lenguaje del *Timeo,* ha de ser completada añadiéndole dos partes «mortales», para que pueda vigilar al cuerpo. En términos menos mitológicos, el alma, tal y como la conocemos, consta no sólo de esos actos conscientes, sensaciones y deseos que pertenecen al alma en su auténtica naturaleza como espíritu puro, sino también de esos actos conscientes, sensaciones, y deseos que debe poseer para prestar atención a las necesidades y condiciones del cuerpo del cual es responsable. Como dice el *Timeo,* son de dos tipos : unos están relacionados con los órganos del pecho y otros

con los órganos del vientre. Los primeros llevan a cabo dos funciones, sensaciones como ira pueden dirigirse en contra de un enemigo externo; uno puede resentirse de la conducta de otro que la razón considera malvada. En una situación así la función de la ira, la causa de que se le añada al alma esta pasión, es obvia: impulsarnos a una acción agresiva. La razón necesita fortalecerse con la emoción cuando han de darse pasos difíciles. Pero la ira, orgullo y otras sensaciones que proceden del pecho tienen también una función relacionada con los apetitos internos, es decir, como señala el *Timeo*, para calmarlos o aterrorizarlos y así sujetarlos. La función de los apetitos, los fenómenos conscientes relacionados con el vientre, es todavía más obvia; consiste en proveer las necesidades del cuerpo y en la reproducción (en *La República*, al contrario que en el *Timeo*, el sexo es considerado uno más entre los apetitos del cuerpo).

Esto encaja muy bien con el enfoque de las tres partes en *La República*. Nos capacita para darle sentido, por ejemplo, al dicho de que la ira es «por naturaleza la auxiliar de la razón, a menos que esté corrompida por una mala educación» (441 a 3). Esto significa que nuestras emociones ejecutan los mandatos de la razón al estimularnos a actuar *vis-a-vis* otros y también al ayudarnos a resistir a los apetitos; o que hacen esto a menos que nuestra educación haya corrompido nuestros valores. Pues (como, demuestra el ejemplo del hombre oligárquico) nuestras respuestas emocionales tienden a adaptarse a la dirección dominante en nuestras vidas. Esta interpretación también da sentido a la comparación del alma con el estado. El alma inmortal, como los filósofos, desea ocuparse de sus propios intereses y no puede evitar resentirse de la energía que tiene que dedicar a los asuntos prácticos. La ira, como los «auxiliares», es a la vez el ejército y la policía. Finalmente, los apetitos, como los «artesanos», tienen la tarea de proveerles de sus necesidades biológicas.

Si esta interpretación es correcta, ¿qué podemos decir de la unidad esencial del alma? ¿Cuál es el último destino de las emociones y apetitos? La respuesta debe ser que la doctrina es congruente con la del *Fedón*. Es decir, cuando Pérez muere su alma no volverá a recuperar automáticamente su auténtica naturaleza como espíritu puro, aunque esto o el Tártaro es su destino último. Cuando Pérez muere, su alma poseerá probablemente un apego a la carne, una escala de valores y un conjunto de deseos determinado por la tolerancia a sus emociones y a su apetito. Está claro que *La República* pretende decir esto, si nos fijamos en la forma en que el alma, separada de la carne, elige sus próximas vidas; aquéllas que eligen una vida de poder y honor son aquéllas en las que la tolerancia a las emociones ha dejado sus huellas; aquéllas que eligen vidas voluptuosas son aquellas que están contagiadas por el apetito. Como en el *Fedón*, por lo tanto, el alma separada del cuerpo de cualquier hombre puede estar compuesta conservando la vida gracias a la divina providencia más que debido a la natural indisolubilidad de lo no compuesto.

¿Es esta interpretación correcta? Esta es una pregunta difícil de contestar. Lo que debe decidirse es el fundamento de la unidad que ha utilizado Platón para llegar a la conclusión de que el número de partes es tres. (Es cierto que Sócrates no se compromete con el número tres en el sentido de que declare que no pueden encontrarse otras partes; pero también está claro que él cree que cada una de las tres partes que ha descubierto es, en cierta forma, una parte homogénea; y como vimos al principio, con esto quiere hacer algo más que indicar una clasificación triple de sentido común). Hay, parece ser, tres maneras posibles de llegar al número tres, tres formas posibles de definir la unidad de una parte. Hay una concepción, que ya hemos expuesto, de tres funciones psíquicas: pensar, reaccionar emocionalmente y desear debido a los apetitos, consistiendo cada una de las partes en aquellos actos conscientes, sensaciones y deseos que dependen para existir de una de estas funciones. Los elementos emocional y apetitivo son diferenciados, según este punto de vista, por el hecho de que hay un parecido intrínseco entre dos impulsos violentos cualquiera, por ejemplo, y que es mayor que el parecido entre cualquier impulso violento y cualquier apetitivo. Este parecido intrínseco es un posible fundamento para considerarlos unidades. Otro es la identidad de dirección. Aquellos impulsos que conducen un tipo de vida, —la filosófica, la caballerosa, la apetitiva— provienen de una sola parte. El tercer fundamento para defender la unidad es la identidad de origen. Aquellos impulsos que pertenecen al «alma inmortal» constituyen una parte, y aquéllos que pertenecen a las dos subdivisiones del «alma mortal» las otras dos. Es difícil de creer que Platón confiase sólo en uno de estos tres fundamentos de la unidad, excluyendo totalmente a los demás.

De estos tres posibles fundamentos de la unidad, los dos últimos (el principio de la misma tendencia y el principio del mismo origen) están muy unidos entre sí. Cuando estábamos intentando ver cómo puede haber conflicto entre el alma y el cuerpo en el *Fedón*[25], argumentamos que puede decirse que el cuerpo está en conflicto con el alma en el sentido de que ciertos impulsos se acumulan al alma debido a su asociación con el cuerpo, y que éstos tienden a ir en una dirección diferente de la de los que emanan del alma y son de su propia naturaleza.

Esto produce un resultado que es congruente con los dos principios que estamos considerando. Sin embargo, hay dificultades. Como ya hemos visto, el principio socrático del conflicto potencial requiere, si nos lo tomamos en serio, el principio de la identidad de origen como fundamento de la unidad, pues éste es el único principio que justifica que hablemos de las partes considerándolas entes distintos. Si decidimos que el principio del conflicto potencial es la clave de todo el pasaje, contestaremos la pregunta de cuál es el fundamento de la unidad poniéndonos a favor del principio de la identidad de origen.

Pero es difícil creer que el principio del conflicto potencial sea de hecho la clave de todo el pasaje. Si apuramos más que Sócrates el párrafo, veremos que se pueden originar conflictos que estropean el panorama. Supóngase, por ejemplo, que estoy irritado con un hombre al que respeto. Mi irritación me impulsa a golpearle, mi respeto me lo impide. Pero A no puede mantener con B dos relaciones opuestas, por lo tanto, aquello con lo que nos irritamos no es lo mismo que aquello con lo que respetamos. Sin embargo, parece claro que la ira y el respeto son dos impulsos iracundos típicos. De esta manera es posible generar conflictos dentro de las partes, de manera que si el principio del conflicto potencial debe ser tomado en serio, debemos aumentar el número de partes, y lograremos quizás que la doctrina acabe siendo trivial, pues tendremos una parte para cada impulso.

Desde luego puede decirse que Platón pudo haber confiado en el principio del conflicto potencial y que simplemente no se dio cuenta de que el principio podía usarse de esta manera. Esto es difícil de creer, simplemente porque no se hace ningún intento por demostrar que no hay conflictos dentro de las partes, que todos los conflictos deben encajar dentro de uno de los tres tipos dados[26]. El principio del conflicto potencial se parece mucho a un razonamiento hecho para demostrar una conclusión a la que se ha llegado a partir de otras premisas. ¿Cuáles son, pues, esas otras premisas? Intentemos aplicar el principio de la semejanza intrínseca. Supongamos que Platón da por supuesto que el número de partes es tres porque hay tres *tipos* de impulso distintos. Un conflicto entre ira y respeto no es un conflicto significativo, porque la ira y el respeto se parecen entre sí, pues ambas son emociones y además ninguna de ellas está relacionada con el apetito o la prudencia. Platón no intenta demostrar que cada una de estas tres partes sea incapaz de tener conflictos internos, según este punto de vista, porque apoyándose en otras premisas se ha convencido de que cada una es homogénea, y por lo tanto, constituye una única parte.

Pero nos cuesta creer que Platón usara el principio de la semejanza intrínseca como único principio por el que guiarse. Mr. Murphy ha preguntado donde debe localizarse la compasión[27]. Podemos generalizar esto prestando atención a las pasiones bajas y propias de mujeres, fomentadas por la tragedia, que tanto desaprueba Platón. Seguramente son semejantes a muchas emociones como la ira y el respeto, pero sin embargo está bastante claro que Platón considera que no forman parte del elemento emocional. ¿Qué es lo que divide en dos la clase de las emociones y excluye a estas últimas del elemento emocional?

El principio de la idéntica dirección parece poder dar la respuesta. Sin duda Platón parece habitualmente admitir que cada una de las partes conduce a un cierto tipo de vida. En los Libros Ocho y Nueve parece suponer que aquellos en los que predomina un elemento dado llevarán una vida determinada. Lo que le permitiría admitir esto podría ser el

principio según el cual lo que conduce a una vida determinada constituye un elemento. Según este punto de vista, tendríamos que decir que las emociones propias de mujeres conducen a un tipo especial de vida propia de mujeres (pues la persona sentimental no es necesariamente un amante de la sabiduría o del honor o del lucro) y por lo tanto constituye una cuarta parte que Platón ha pasado por alto o que no ha querido mencionar. Esto parece posible.

Sin embargo, no podemos decir que el principio de la dirección idéntica sea la única clave, pues no podemos conciliar con este principio el hecho de que el elemento valeroso o emocional pueda corromperse. Cuando el elemento valeroso obtiene el control de un hombre y éste se convierte en «timocrático», el tipo de vida dedicada al honor que elige está en armonía con la tendencia natural del elemento valeroso en el hombre correctamente constituido. Esta usurpación del dominio por parte del elemento valeroso no implica su corrupción. Pero cuando el elemento apetitivo toma el control, como en el hombre «oligarca», el elemento valeroso se corrompe y comprendemos lo que Sócrates quería decir cuando dijo de él que es «por naturaleza el auxiliar de la razón, a menos que sea corrompido por una mala educación». Pues se dice del hombre oligarca (553) que entroniza el elemento apetitivo y esclaviza los otros dos elementos, permitiendo sólo que el elemento racional piense como ganar dinero y que el elemento valeroso sólo respete la riqueza. Así pues, en ese caso, el elemento racional es claramente distinto de aquellos impulsos que conducen a la vida filosófica, y el elemento valeroso también es distinto a aquellos impulsos que conducen a la caballerosidad. Quizás podamos decir que son los impulsos que *deben* conducir a esas direcciones. Pero debemos tener algún medio para reconocer a estos impulsos, antes de que podamos decir refiriéndonos a ellos que deben conducir a esta o aquella dirección; y este criterio no lo obtenemos a partir de la dirección a la cual tienden de hecho, pues el respeto del hombre oligarca por la riqueza no puede ser el mismo elemento que el desprecio del filósofo por ésta. Pero al meditar acerca del oligarca nos sentimos inclinados a retroceder al principio de la semejanza intrínseca considerándolo la clave de la doctrina. Pues este principio se basa en el análisis de la actividad mental, a que la divide en tres funciones: pensar, sentir, y desear; y en el caso del oligarca parece como si las expresiones «el elemento racional» y «el elemento valeroso» se refirieran a la función del pensamiento y a la de las sensaciones respectivamente. Lo que le hace desviarse para dedicarse a los problemas de ganar dinero es, no sus anhelos espirituales, sino su cerebro.

Sin embargo, si reflexionamos acerca del *Timeo* y acerca del principio de identidad de origen, veremos que este principio puede llegar a incluir al oligarca. La actividad característica del alma inmortal es pensar. Según esto, tiene un conjunto de deseos y placeres que normalmente la impulsan a intentar llevar una vida filosófica. Sin

cierta medida la prisionera del cuerpo, y puede llegar a serlo totalmente. Cuando esto ocurre puede desempeñar su actividad característica de pensar, pero nada más. Para defender al alma filosófica de los apetitos, la naturaleza ha provisto al pecho de ciertos órganos cuya función es impedir que el cuerpo dé coces contra el aguijón. Pero lo que signifique dar coces contra el aguijón depende de la dirección elegida por el hombre en conjunto. El disgusto que debo sentir cuando hago algo indigno, puedo sentirlo cuando fallo al intentar hacer algo indigno si considero que mi objetivo es la indignidad. El hombre mercenario que por su pereza no logra aventajar a su vecino, se siente igual de humillado que el hombre honrado que no logra ayudar a su vecino, y los órganos que le han sido otorgados al hombre para ayudarle a vivir de acuerdo con estas normas, continúan funcionando, y hacen que se menosprecie por su debilidad.

El principio del idéntico origen parece, pues, explicar la corruptibilidad del elemento valeroso. ¿Tienen sentido las indicaciones que apuntan al principio de la idéntica dirección? En conjunto sí. Tenemos que suponer que la parte inmortal del alma sólo puede disfrutar de actividad espiritual y que mantiene todo el tiempo que puede una tendencia hacia la vida filosófica y ordenada. En la medida en que los apetitos no hayan llegado a dominar totalmente, el elemento violento continuará reaccionando ante las situaciones según las indicaciones que reciba de la razón. Y según las inclinaciones inherentes para responder a favor o en contra de ciertos tipos de comportamiento. Sólo cuando la corrupción ha llegado muy lejos, podemos suponer, la inclinación del espíritu a despreciar lo indigno (por ejemplo) está tan debilitada que el hombre estará predispuesto a despreciarse si al rechazar ser servil pierde una oportunidad de ganar algo. Así pues, si exceptuamos los casos extremos, los diversos elementos tenderán a un tipo de vida predeterminada. Mientras que el principio de la identidad de dirección está demasiado comprometido con la identidad de dirección como para permitir que haya corrupción, el principio de identidad de origen parece simplemente describirnos la identidad de dirección de cada una de las partes que necesitamos: en general, según este principio, cada parte fomentará un tipo de vida, pero esto no tiene por qué suceder siempre.

Parece, pues, que el principio del idéntico origen es el que tiene más derecho a ser considerado la base de la unidad de las partes. El elemento racional en Pérez es una parte no porque conste de un conjunto de fenómenos similares, sino porque es la parte inmortal de su alma; o más bien porque es esa fracción de la parte inmortal que su forma de vida ha permitido que se manifieste. El elemento valeroso es una parte porque ese conjunto de actos, sensaciones e impulsos han sido creados para un cierto propósito y están relacionados con el funcionamiento de un cierto conjunto de órganos. El elemento apetitivo es una parte por razones parecidas. Así pues, si las tres partes son tres partes en este sentido, debemos

suponer que cuando Sócrates defiende en el Libro Décimo que el alma es en verdad esencialmente unitaria, quiere dar a entender que debemos excluir los actos, sensaciones e impulsos que constituyen las dos partes inferiores. Sin embargo, ¿qué podemos decir acerca de la unidad del alma encarnada? ¿Acaso nos está diciendo Platón que el cuerpo de Pérez está animado no por un alma, sino por tres?

El principio socrático del conflicto potencial puede parecernos defender esto. Pues, como ya hemos visto, la respuesta «Es su elemento racional el que rechaza la bebida y es su elemento apetitivo el que la desea» no mantiene en pie el principio del conflicto potencial a menos que el elemento racional y el apetitivo sean dos cosas totalmente distintas; pues de la otra manera un hombre determinado mantendría dos actitudes opuestas ante una bebida determinada. La misma impresión, es decir, que las tres partes son tres almas separadas, puede también sacarse del Libro Noveno, en el contexto de una discusión acerca del placer (580-1), en la que Sócrates dice que cada una de las partes tiene sus propios deseos, exigencias y placeres, como si fuesen un hombre.

Pero parece claro, si reflexionamos, que esta impresión debe ser falsa. La concepción de un comité de tres almas animando a un cuerpo, y peleándose por controlar sus miembros es intrínsecamente absurda. Sin embargo, algunos dirían que a pesar de lo absurda que pueda ser la concepción, no hay ninguna argumentación en contra de la tesis de que Platón la mantuvo. Quizás. Pero en ese caso se podría preguntar cómo puede ser, si las partes del alma son entes totalmente independientes, que las partes inferiores continúen molestando al alma inmortal cuando un hombre muere. La doctrina de que el alma es *corrompida* por la forma de vida del hombre indica seguramente una concepción diferente. Sin duda Platón opina, como vimos al comentar el *Fedón,* que un hombre puede interesarse por los placeres del cuerpo o por lo relacionado con el honor, y que cuando esto sucede se convierte en un mercenario o en un ser amante del honor. El placer y el pundonor se convierten en parte de la meta que ha decidido perseguir, y, puesto que se ha equivocado al elegir la dirección de sus pasos, tiene que someterse al proceso de redirección. Decir que García es un hombre en el que el elemento valeroso ha usurpado el control, no es lo mismo que decir que la parte inmortal de García está sometida a los malos tratos de un alborotador *timoeides;* si esto fuera todo, la parte inmortal de García podría contentarse con la idea de que su alborotador jefe sólo vivirá unos años más. La corrupción del alma inmortal de García, cuya consecuencia será probablemente que eligirá la vida de un león en su próxima encarnación, es una auténtica corrupción y no una represión temporal. Los órganos de su pecho son mortales, y las sensaciones físicas que estos producen no sobrevivirán tras su muerte; pero sí sus impulsos *timoeidicos.* La razón de ello es que sus emociones han dominado a su lealtad, porque ha permitido que su actitud ante la vida y su escala de valores varíen debido a su excesiva

tolerancia hacia las emociones valerosas. Se ha convertido en una persona que se preocupa por obtener honor y gloria y que se siente desgraciada cuando no puede obtenerlos.

En otras palabras, no se puede hacer justicia a la doctrina platónica de las partes del alma si no nos referimos frecuentemente al hombre formado por estas tres partes. La impresión de que las tres partes son tres almas distintas debe ser atribuida a una utilización metafórica del lenguaje. Para ver si esto es cierto, observemos la utilización, por parte de Platón, de un lenguaje así. Tomemos, por ejemplo, su descripción del origen del hombre timocrático o caballeresco (548-50). Es el hijo de un hombre borrachón e indolente en una ciudad mal gobernada. Su madre se queja de que su padre carece de influencias y riqueza. El jóven deduce que los que se ocupan de los negocios suelen ser despreciados. La forma de ser de su padre le impulsa a fomentar el elemento racional; pero las críticas a su padre hacen que se sienta atraído por los otros dos elementos. No siendo vicioso por naturaleza, pero sometido a malas influencias, da el poder al elemento intermedio o al valeroso. Esto no es muy sutil; y es posible plantear dificultades a esta forma de hablar (como también pueden plantearse a cualquier otra forma de hablar acerca de la mente humana). Pero, por otra parte, parece claro que esta descripción del origen del carácter timocrático es perfectamente inteligible; y lo mismo ocurre con las otras que la acompañan.

Así pues, sacamos la conclusión de que cuando Platón habla de las partes del alma, habla acerca de los actos que llevamos a cabo, de los deseos que tenemos y de las cosas en las que encontramos placer. Estos se dividen en tres tipos porque adquirimos la propensión de llevar a cabo estos actos y la sensibilidad para apreciar estas sensaciones de tres fuentes diferentes. Podemos hacer y disfrutar de ciertas cosas, y ser afectados de ciertas formas, debido a nuestra auténtica naturaleza de seres espirituales. Las otras cosas que podemos hacer y disfrutar, las otras formas en que podemos ser afectados, se deben a nuestra posición de animadores, y pueden dividirse en dos tipos por razones que no es necesario repetir.

Esto hace que *La República* esté de acuerdo, más o menos, con el *Fedón* y el *Timeo.* Sin embargo esto significa que no podemos tomar en serio el principio del conflicto potencial. ¿Importa, acaso, que suceda esto? Ya hemos visto que puede conseguirse fácilmente que el principio divida en otras partes las partes que crea, y por otra razón no podemos tomarlo demasiado en serio. Se hace aún más dudoso cuando apreciamos su ambiguo status. Pues se trata, seguramente, de una confusión entre dos principios distintos. Uno de ellos es un axioma lógico (una aplicación de la ley de contradicción) que dice que no puede ocurrir que un hombre tenga y no tenga a la vez ante un objeto dado una actitud favorable. El otro no es un axioma lógico, sino una falacia, que los ejemplos de Sócrates muestran que es falsa, y que es la falacia de que un hombre no

puede tener a la vez una actitud favorable y desfavorable por la misma cosa, y que nunca puede *odisse et amare.* Pues si el axioma lógico y la afirmación que se deduce de él se desligaran, seguramente argumentaríamos de la siguiente forma: «Es cierto que una peonza no puede estar en reposo y también en movimiento, excepto en el sentido de que puede estar dando vueltas sin dejar de estar en posición vertical sobre el mismo sitio; pero es evidentemente cierto que un hombre puede estar a favor y en contra de una misma cosa. Pues después de todo, ¿por qué no? Si la desea, es falso entonces que sea falso que la desea; pero no se deduce «que si la desea es entonces falso que la rechaza». Esta es la forma natural de comportarse ante los ejemplos de Sócrates. Platón estaba familiarizado con estas aparentes contradicciones; sabía, por ejemplo, que una cosa puede ser amarga-dulce. Es tentador creer que con esta forma superficialmente confirmada ideó algo que, si hubiera estado bien expresado, habría llevado a un principio mucho más débil. Seguramente este sería el siemple principio de que, puesto que nuestros móviles para la acción tienen tres orígenes distintos, puede pensarse que en general llevan a tres direcciones distintas; o, por el contrario, que el hecho observado de que los móviles de nuestros actos conducen en general a tres direcciones diferentes, confirma la hipótesis de que tienen tres orígenes distintos. A pesar de ser más débil, es en principio mucho mejor. No requiere que cada vez que tengamos un nuevo conflicto haya que crear una nueva parte; ni tampoco requiere que supongamos que las partes son entes espirituales independientes. Así pues, no resistamos más la tentación de suponer que el principio del conflicto potencial es el principio que acabamos de exponer disfrazado de lobo.

Las conclusiones de esta larga discusión son que el principio responsable de que la doctrina del alma tripartita sea tal y como es en *La República,* es el principio de identidad de origen. Decir que el elemento valeroso, por ejemplo, es una parte, es decir que los distintos actos, pasiones y deseos que comprende han sido añadidos a los actos, pasiones y deseos mediante los cuales el alma puede llevar a cabo un conjunto de funciones relacionadas entre sí. De esto se deduce (e incluso parece ser verdad independientemente) que la doctrina tripartita no ha sido introducida en *La República* fundamentalmente como un elemento de análisis psicológico. Ha sido introducida para explicar por qué lo que comúnmente es considerado virtud merece ser respetado (siendo la respuesta que la conducta virtuosa es consecuente con el destino último del alma) y al mismo tiempo, explicar por qué nos sentimos inclinados a preferir el vicio. El propósito de la doctrina es ético más que psicológico. Estas son las conclusiones que hemos sacado hasta ahora; quizás tengamos que modificarlas a la luz del *Fedro.*

c) *El análisis tripartito en el Fedro*

En el anterior párrafo dije que el principio de identidad de origen era responsable de los resultados de la doctrina tripartita, y añadía a esta afirmación las palabras «principalmente» y «en *La República*». Ya se ha hablado lo suficiente para justificar la afirmación de que la doctrina de *La República* se parece a la del *Timeo* y también a la del *Fedón*, a pesar de que en este último diálogo se habla de los conflictos entre la razón por una parte y la emoción y el apetito por otra, considerándolos conflictos entre el alma y el cuerpo. Pero no debemos admitir que la doctrina del *Fedro* sea idéntica.

La dificultad para conseguir que el *Fedro* encaje en el esquema de los demás diálogos estriba, como hemos visto, en el hecho de que considera que todas las almas, incluso las de los dioses, son comparables a un carruaje alado que consta de un conductor y dos caballos. Basándonos en la forma en que se habla de los caballos en el caso de los hombres, está claro que uno de ellos representa el papel del apetito del cuerpo y el otro representa el papel del elemento valeroso al intentar contener al apetito. Son llamados el caballo bueno y el malo, y del caballo bueno se dice que es un «amante del honor con auto-represión, y respeto, compañero de las opiniones verdaderas, constante, obediente a las órdenes y a la razón» (253 e); el caballo malo tiene los defectos correspondientes. La diferencia entre las almas divinas y las humanas consiste en el hecho de que en el primer caso los dos caballos son buenos. Puesto que los caballos humanos parecen representar el valor y el deseo, podemos suponer que en el caso divino un caballo representa también la capacidad de respetar y otras emociones parecidas, y el otro la capacidad de desear buenas cosas.

Puede argüirse que no debemos tomar en serio los caballos divinos. Puede decirse que las almas de los dioses necesitan medios de locomoción y por ello se les da caballos. Es posible, pero no lo encuentro convincente. Si Platón hubiese querido evitar la inferencia natural de que todas las almas están impulsadas por sensaciones y deseos, no le habría costado mucho dar a los dioses algún otro medio de transporte. Si decidimos tomar en serio este detalle del mito, tendremos que decir que el tercer caballo, en el caso de los dioses, representa algo comparable al deseo; y puesto que la diferencia entre el tercer caballo en el caso humano y en el divino es representado como una diferencia en la escala del bien y del mal, tendremos que decir que el deseo carnal es considerado como una forma degenerada del deseo como tal. En cada alma, continuaría diciendo la teoría, existe una capacidad para pensar, una capacidad para el auto-dominio y una capacidad para el deseo. En las almas inferiores, esta última capacidad lo inunda todo y las desvía de las satisfacciones intelectuales, que son su objetivo, a las satisfacciones carnales; y estas almas corrompidas caen al nivel humano o aún más abajo.

Esta doctrina obviamente difiere, al menos en su expresión, de la de

La República. Implica la utilización de lo que llamamos principio de la semejanza intrínseca para distinguir las partes, considerando a todos los deseos intrínsecamente similares, sean cuales sean sus objetivos. Se parece mucho a un análisis de las tres funciones mentales: pensar, sentir y desear. En *La República* cada una de las partes tiene sus propios deseos. Como hemos visto, ésta es una forma metafórica de hablar, pero su consecuencia es que no se considera que un deseo espiritual no pueda pertenecer al elemento apetitivo. Puesto que en el *Fedro* el caballo malo representa lo que la capacidad de deseo produce en las almas inferiores, seguramente se deduce de ello que todos los deseos han de estar representados por el caballo malo, consistiendo su maldad en el predominio de los deseos carnales en la mayor parte de los hombres. Parece que se puede sacar la misma conclusión de la proposición de que los caballos continúan existiendo en el alma humana purificada. Pues si podemos admitir que el alma purificada escapa finalmente del ciclo de la reencarnación (el *Fedro* no parece decir esto explícitamente) no habrá lugar para el tercer caballo, a menos que pueda dejar de ocuparse de objetos carnales y éstos puedan ser espirituales.

La doctrina tripartita, pues, en el *Fedro*, se parece más a un análisis de las tres funciones mentales que a la asignación de tres procedencias distintas a los fenómenos mentales. Puesto que es improbable que Platón introdujera un cambio en su doctrina sin comentario, parece posible que no se diera cuenta de que había una diferencia entre la doctrina del *Fedro* y la de los demás diálogos. Parece posible que pretendiese que comprendiéramos el conjunto de imágenes del *Fedro* según los términos de *La República*. Esto no debe hacernos negar que haya una diferencia, sino que debe hacernos quizás, pensar que la doctrina de *La República* es menos estable y está peor fundamentada de lo que creíamos. Parece probable que Platón confundiera el análisis de las tres funciones mentales con el análisis de tres conjuntos de actos, pasiones y deseos que provienen de orígenes diferentes. Podemos recordar que, incluso en *La República*, la descripción del hombre oligarca sugiere, aunque quizás sin implicarlo, el análisis de las tres funciones.

La principal doctrina sugerida por el *Fedro* es que todas las almas tienen la misma estructura, y que la diferencia entre las almas purificadas y las que aún se mantienen unidas al cuerpo, consiste en la diferencia entre los objetos de los que se preocupan. Puede objetarse que es una tontería considerar a las pasiones como una pequeña cantidad de energía espiritual ocupada de un objeto o de otro. Sin embargo, nosotros mismos pensamos así. Decimos que es una lástima que toda esa capacidad de lealtad de García haya sido malgastada por una causa tan inútil. Parece claro que Platón pensaba algo así. En *El Banquete* por ejemplo, sugirió que el amor que sentimos por los cuerpos bellos puede ser separado de este objeto y «sublimado», hasta convertirlo en una contemplación extática del término general belleza. De nuevo el *Protágoras* y quizás

también *La República* parecen enseñar que realmente deseamos el placer, y que éste no se encuentra en la satisfacción carnal, de manera que puede compararse el deseo carnal con buscar algo en un lugar donde no puede ser encontrado. En el alma hay una capacidad de descontento, por así llamarlo, y gran parte de los hombres creen equivocadamente saber qué es lo que les satisfará. Y a causa de ello, buscamos la satisfacción del cuerpo, y esta búsqueda tiene como consecuencia que desviemos nuestra capacidad de deseo de sus auténticos objetos y que intentemos lograr, debido a la ignorancia, otras cosas diferentes. El tercer caballo de las almas de los hombres y de los dioses, en el *Fedro,* parece simbolizar esta idea de Platón.

Así pues, hay una diferencia de expresión entre las doctrinas del alma tripartita en *La República* y en el *Fedro.* Pero, ¿hasta qué punto es sustancial esta diferencia? La respuesta parece ser que en una pequeña medida. Quizás la diferencia más importante se base en el hecho de que la versión de la doctrina que se encuentra en *La República* y en el *Timeo* deja bastante claro que la existencia de pasiones terrenas en el alma es necesaria debido a la responsabilidad que tiene, mientras que el mito del *Fedro* nos permite suponer que la existencia de estas pasiones es un signo de maldad.

6. OTROS PROBLEMAS

a) *La línea divisoria entre el sôma y la psikê*

Ya hemos visto que el uso de la contrastación *sôma-psikê* es diferente en el *Fedón* y en *La República* en que en el Fedón la resistencia ante las pasiones terrenas es un ejemplo de lucha entre el elemento racional y los otros dos elementos del alma. Ya sugerimos antes que podía ser debido a que en *La República* Platón estuviera haciendo una contrastación entre *psikê* y *sôma* semejante a la contrastación cartesiana entre lo mental y lo físico. (Entiendo por contrastación cartesiana aquella, según la cual todo lo que sea directamente consciente, tanto si es una idea, un anhelo, una emoción, un dato sensible o un picor, es considerado mental, y todo lo que es en principio públicamente observable, como algo físico). Es posible que Platón utilizara la contrastación cartesiana en *La República,* pero afirmar que éste fue en lo sucesivo su criterio oficial para diferenciar *psikê* y *sôma* es algo que ha de ser demostrado.

En varias ocasiones (*Filebo* 33-5, *Timeo* 61-8, *Teeteto* 186) vemos discusiones acerca de la percepción en el curso de las cuales, Platón utiliza frases como: «cuando una perturbación del cuerpo es tan intensa como para penetrar en el alma». Esto sugiere que todos los cambios corporales producen sentimientos, y que estos sentimientos, al ser mentales, se dan «en el alma». Esto parece una contrastación cartesiana. También en el

Timeo (64-5) Platón localiza los placeres y dolores (es decir, sensaciones placenteras y dolorosas) en la parte mortal del alma.

En el *Filebo,* sin embargo, no está claro que el alma, en la terminología de Platón, sea coextensiva con la mente, en la cartesiana. En el pasaje antes citado (33-5), Sócrates argumenta que todo deseo pertenece al alma. La razón de ello es que todo deseo implica recuerdo. Las necesidades del cuerpo como tales no son deseos, no puede decirse que el niño que por primera vez se encuentra en un estado de necesidad dado desee algo; está simplemente incómodo. Cuando el cuerpo de un hombre está subalimentado, su cuerpo no está en contacto con la sobrealimentación que desea; lo que está en contacto con ésta es el alma a través de la memoria. Esto nos permite decir que cuando estamos hambrientos, por ejemplo, el componente corporal es una necesidad, que produce un malestar; el deseo consiste en conocer como eliminar este malestar.

Lo interesante aquí es que Sócrates considere necesario hacer una argumentación para demostrar que el deseo pertenece al alma (una argumentación que no demuestre que el malestar forma también parte del alma). No se contenta con decir que el deseo pertenece al alma porque puede ser sentido. Por el contrario, considera necesario razonar que el deseo debe ser localizado en el alma basándose en que implica conocer qué es la función del alma. Los deseos son mentales porque implican una utilización rudimentaria de la inteligencia.

En este mismo diálogo (*Filebo* 21 b-c), cuando Sócrates defiende que la vida intelectual, en vez de la vida del placer, ha de ser considerada la mejor vida, ya afirmó que un ser que sólo experimentara placer, no se daría cuenta de que estaba experimentándolo. Esto parece un gran sofisma, pero seguramente Platón intentara expresar algo de cierta importancia. A menudo se ha señalado que «placer» y «dolor» no son palabras con un significado opuesto, pues un dolor se da siempre en algún sitio, mientras que el placer no. Esta es una observación inexacta en la lengua castellana, pero señala una distinción necesaria y a menudo ausente en cualquier discusión sobre el placer. Hay una distinción entre *sensaciones placenteras* (que se dan siempre en algún sitio, y que se pueden lógicamente rechazar) y *placer* o *disfrute* que puede implicar o no sensaciones placenteras, pero que, si no las implica, implica una actitud de aceptación. En las discusiones acerca del valor del placer que podemos encontrar en Platón y Aristóteles, esta distinción nos será una gran ayuda. No parece deducirse claramente del *Filebo,* pero es posible que Platón estuviera intentando obtenerla, y ésta podría ser la explicación de este párrafo. Sócrates, según esto, está advirtiendo al hedonista de que en cualquier discusión honesta sobre la vida de inteligencia y la vida de placer, «placer» debe referirse sólo a sensaciones placenteras, basándose en que placer implica una actitud por parte del sujeto y por lo tanto un ejercicio mental. Nuestra capacidad de experimentar placer es, por tanto, una capacidad que debemos a la mente.

Parece, pues, que en este párrafo, Sócrates mantiene que hay ciertos hechos, es decir, sensaciones placenteras, que se pueden sentir y que por lo tanto son mentales según la dicotomía cartesiana, pero que han de diferenciarse de lo que entendemos por «disfrute» cuando hablamos del disfrute experimentado por un ser consciente. De esto no se deduce que se pueda decir que las sensaciones placenteras pertenecen al alma, pero este sería un corolario natural. Hay, pues, cierta afinidad entre este párrafo, que subraya el componente intelectual en el placer, y el texto antes comentado, que considera necesario hacer un razonamiento para deducir de él la conclusión de que el deseo es un estado anímico. Ambos textos coinciden en el uso de un concepto de alma según el cual conocimiento y voluntad son las funciones esenciales del alma, y en que este tipo de sensaciones son corporales, «penetran» en el alma sólo cuando el alma hace uso de ellas para obtener información, o cuando éstas interfieren en sus actividades volitivas.

Parece obvio y consecuente con su definición del alma que Platón habría determinado de forma parecida qué es lo que pertenece al alma, pues se basa en nociones de animación y activación; y éstas son presumiblemente nociones volitivas. Sin embargo, es probable que fuera también responsable de las razones que produjeron la dicotomía cartesiana, y que en textos como en el del *Timeo* (antes citado), en el que localiza las sensaciones placenteras y dolorosas en el alma, usara de hecho la palabra *psikê* utilizando esta dicotomía.

b) *Inmortalidad en El Banquete*

En general, como hemos visto (excepto, quizás en la *Apología*) cuando Platón habla de inmortalidad, da fe de ella. Sin embargo, en el *Banquete* (207-8) hace que Sócrates la niegue y que incluya el alma en la doctrina del flujo. Está relatando las enseñanzas de la sacerdotisa Diotima de Mantinea, y expone el deseo de «procreación en lo bello» (es decir, de procreación literal o metafórica) diciendo que la naturaleza mortal ansía inmortalidad, y que la única inmortalidad que puede obtener es dejar un relevo. Vemos, nos dice, que los organismos persisten. Un hombre es considerado el mismo hombre desde su juventud hasta su vejez, pero de hecho cambian los componentes que forman tanto su cuerpo como su alma. Las opiniones, hábitos, etc., que componen el alma varían; la memoria es la creación de un nuevo conocimiento que reemplaza a otro. En otras palabras, en la vida sólo persistimos gracias al continuo reemplazo de lo gastado. La persistencia de los objetos mortales, al contrario de los objetos divinos que son siempre los mismos, consiste simplemente en dejar un relevo que se les parezca. Lo mortal participa en lo inmortal sólo gracias al relevo, y ésta es la razón de que todos queramos dejar algo tras nosotros cuando morimos.

Es una extraña doctrina, pues identifica la relación entre el Pérez de cincuenta años y el Pérez de setenta, con la relación entre Pérez y su hijo, considerándolos ejemplos similares. Pero olvida el hecho de que el Pérez de cincuenta años se continúa con el Pérez de setenta, mientras que el hijo de Pérez no es una continuación de Pérez. Dejar un relevo en el sentido de continuar viviendo, es muy diferente de dejar un relevo en el sentido de tener un hijo. Pero por mucho que nos extrañen los términos de la doctrina, más extraño nos parece ver a Sócrates defendiendo esta humana concepción del ego del hombre, considerado como una sucesión de estados mentales.

Quizás pueda lograrse que este texto encaje con el resto. Podemos decir que ésta es una enseñanza de Diotima, y no de Sócrates; e incluso Sócrates continúa diciendo: «Le pregunté si era cierto todo esto, y ella me contestó: 'Desde luego', como un auténtico sofista» (280 c 1) —comentario que puede considerarse sarcástico. Sin embargo, aparte de esto, Sócrates no parece albergar dudas sobre las enseñanzas de Diotima y las restantes parecen ser de espíritu platónico. Lo mejor sería intentar hacer encajar este pasaje señalando que «inmortalidad» es ambiguo. La aversión a la muerte (y, a la inversa, el deseo de inmortalidad) incluye una aversión a abandonar el mundo; y la única forma de poder lograr un puesto permanente en el mundo es imitando a Homero o Shakespeare, pues la paternidad física es un método menos eficiente. Quizás sea este el tipo de paternidad en el que piensa Platón. Parece extraño que considere al alma como una sucesión de estados aunque quizás no en este contexto; pues la personalidad del hombre consiste sin duda, en una sucesión de estados, aunque consista en otras cosas también, y en el contexto de la inmortalidad terrena, es, quizás, natural, fijarse exclusivamente en las sucesiones.

Si rechazamos esta respuesta, podemos decir que Platón tiene por primera vez dudas acerca de la inmortalidad y adopta un punto de vista sobre el ego que no volvemos a encontrar en ningún otro escrito, exceptuando el *Teeteto* 157 b-c, en el que sugiere algo parecido como contestación a las doctrinas de Protágoras.

De todas formas, este texto de *El Banquete* ha de ser explicado separadamente o considerado como un texto único; no supondrá un cambio en la exposición que hemos hecho de la principal doctrina platónica del alma.

c) *La Ciencia de la Psicología*

Ya hemos visto que en la mayoría de las cosas que Platón quiere decir sobre la *psikê*, no pierde de vista las consideraciones morales o religiosas, por lo que no pueden ser consideradas una contribución a lo que ahora conocemos por el nombre de Psicología.

En los Libros Octavo y Noveno de *La República*, desde luego, Sócrates tiene algo que decir sobre la psicología del carácter. Pero

aunque utiliza el análisis tripartito en la discusión, saca pocas conclusiones de él, y no son más que opiniones de sentido común, y un sentido común bastante tosco. Nos sentimos, pues, inclinados a decir que las opiniones psicológicas de Platón están en general, viciadas, pues acepta que la naturaleza humana es un mecanismo fácilmente inteligible.

Pero aunque Platón contribuyó poco a nuestra comprensión de la psicología, al menos indicó la necesidad de esta ciencia. En el *Fedro* (270-2), discutiendo acerca de la retórica, Sócrates nos dice que un orador debe saber qué es un alma (una cuestión que en este contexto parece exigir una respuesta más amplia que: «Un auto-activador»), qué tipos de alma hay, y los efectos de los distintos tipos de lenguaje sobre los diferentes tipos de alma. Puede encontrarse un énfasis semejante de la importancia de este tipo de psicología en el mito de *La República* (618 b-d). También en el *Teeteto* y en el *Filebo* se estudian conceptos psicológicos. Así, el *Teeteto* distingue entre sensación y percepción sensorial (esta última incluye un componente mental). El *Filebo* distingue tres maneras diferentes de recordar y discute acerca de la imaginación. Esto, al menos, supone empezar a forjar las herramientas para el análisis psicológico.

d) *Conclusión*

¿Qué entiende Platón por *psikê?* Al menos ahora vemos que se trata de una pregunta difícil de contestar. Según los principios platónicos, no debemos hacer preguntas sobre X sin responder antes a la pregunta socrática sobre qué es ser un X. Nos damos cuenta de que éste es un consejo perfeccionista, y en general nos alegramos de que, en la práctica, Platón no se ajuste a este principio que tan frecuentemente aconseja en sus primeros diálogos. Pero en el caso del alma, no podemos evitar desear que hubiera alguna doctrina clara acerca de qué es lo que la palabra significa. Platón da definiciones del alma, pero lo hace refiriéndose al tema de la inmortalidad, y el resultado es que en el resto de los contextos no consigue ofrecer la claridad que parece ser un rasgo característico de una definición socrática satisfactoria. Las definiciones del alma como auto-activador o como la actividad con la que una cosa se activa, son definiciones tradicionalmente pitagóricas —no se nos dice como debemos entender la definición, y parece *prima facie* ignorar todo lo que de importancia tiene el objeto definido.

Así pues, deja que conjeturemos qué es el alma, y el problema se dificulta cuando aprendemos que el sol tiene un alma semejante a la de Sócrates. Llegamos a la conclusión de que el punto de vista de Platón debió ser que si reflexionamos acerca de la cuestión de cómo puede producirse la auto-activación, podremos comprender qué connota «alma», y cómo puede aplicarse con tanta amplitud. (Nosotros no lo hemos logrado.) Podremos entender un poco más si nos concentramos en lo que Platón parece decirnos sobre las almas humanas, ignorando su

afinidad con las almas de las estrellas y animales. Vemos que el alma parece tener dos funciones principales —dar vida a los cuerpos, y conocer. Está también, en principio, completamente separada del cuerpo, y cuando se separa finalmente y se purifica, continúa teniendo una cantidad suficiente de cualidades personales, como para que sea posible hablar de su felicidad o miseria; pero se diferencia muy poco de una inteligencia pura. En la práctica, sin embargo, muchas almas, cuando se liberan del cuerpo al que han animado, continúan teniendo deseos y sentimientos que son irrelevantes para su nueva condición incorpórea, y el resultado es, como señala el Fedón, que se sienten apegados a la tierra. Esto ocurre porque es necesario que, mientras un alma anima a un cuerpo, ésta se ocupe de sus necesidades y las atienda. Por esta razón, las almas incorpóreas, tienen que vigilar las experiencias sensoriales, y tienen que experimentar deseos y sentimientos que son irrelevantes para su auténtica naturaleza. En todos, excepto en los que se den cuenta de que un deseo como el hambre es simplemente la señal de que el cuerpo está necesitado, y el placer correspondiente simplemente la señal de que la necesidad ha sido subsanada, en todos, excepto en estos hombres sabios, el hábito de dar importancia a los deseos carnales y placeres entrará en su alma y formará parte de su existencia. Estas almas, por tanto, tras la muerte, irán a un lugar en el que ya no podrán satisfacer más sus deseos encaminados al placer sensual. Deberán encarnarse varias veces para despojarse de esta corrupción, como señala el *Timeo;* hasta que no se purguen, no podrán volver a darse en ellas las «rotaciones de la razón».

APENDICE

República 436-7; el principio del conflicto potencial

El párrafo que introduce la división del alma en tres partes en el Libro Cuarto de *La República* tiene una interpretación muy discutible. Creo poder mantener la mayor parte de la interpretación antes dada (pags. 344-356). Sin embargo, hay un punto en el que tengo menos seguridad, y que debe discutirse brevemente.

Tras proponer el problema (que si todo lo que hacemos lo hacemos con toda el alma o si hay diferentes partes que se ocupan de diferentes tipos de actividad), Sócrates sugiere que debe resolverse de la siguiente forma (436 b8 sqq): «Es obvio», dice, «que un objeto dado (tautón) no podrá hacer o experimentar cosas opuestas al mismo tiempo, según una misma cosa* y *vis a vis* esta misma cosa; así pues, si esto nos ocurre, será señal» de que hay más de una cosa implicada. Esto se admite. Da, entonces, como ejemplo de opuestos, el reposo y el movimiento, pues un objeto dado no puede, al mismo tiempo y según un mismo objeto*, estar en reposo y moviéndose. Continúa diciendo: «Pongámonos totalmente de acuerdo para que luego no haya dudas. Si alguien dijera que un hombre que no se mueve de su sitio pero que mueve sus manos está a la vez en reposo y en movimiento, consideraremos que ésta es una forma incorrecta de hablar, me imagino; lo correcto sería decir que una cosa suya está en reposo y otra cosa suya en movimiento»*. Una vez puestos de acuerdo en esto, continúa diciendo: «Si este hombre continúa con sus sutilezas, arguyendo ingeniosamente† que una peonza, *como* un todo, está a la vez en reposo y en movimiento cuando mantiene su punta en el mismo lugar del suelo mientras da vueltas (y esto mismo se aplicará a todo lo que da vueltas alrededor de un mismo sitio) —no estaremos de acuerdo en que estos objetos estén en reposo y en movimiento en estas condiciones y según una misma cosa*. Diremos que tiene «una línea central» (es decir, un eje vertical) «y una circunferencia; y que, según la línea central» (es decir, el eje vertical), «están en reposo» (pues se

* † Los asteriscos y el obelisco, en este párrafo, indican frases a las que nos referiremos en los siguientes párrafos.

mantiene recta), «mientras que, según la circunferencia, dan vueltas; y que, tan pronto como el eje se incline a la derecha, a la izquierda, hacia delante o hacia atrás, ya no estará en reposo». Se acepta esto, y Sócrates continúa diciendo: «Así pues, no nos confundirán si se dice algo así; no se nos convencerá de que una misma cosa puede experimentar, o ser, o hacer dos cosas opuestas, segun una misma cosa* y *vis a vis* esta misma cosa... Y así, para no perder tiempo con posibles discusiones de este tipo y para que veamos que no tienen razón, vamos a postular que las cosas son tal y como aquí lo afirmamos y como acabamos de acordar, y si las cosas son de otra manera, carecerán de valor los resultados derivados de nuestro postulado».

El problema que surge de este párrafo es el problema de por qué se introduce el ejemplo de la peonza. En contra del principio general de que una cosa no puede tener dos predicados opuestos simultáneamente, se introducen dos contraejemplos *prima facie:* la peonza, que está a la vez en reposo y en movimiento, y el hombre, que está a la vez a favor y en contra de la bebida. ¿Se pretende que estos contraejemplos *prima facie* sean considerados semejantes, y se pretende que se le de el mismo trato al primero que al segundo? ¿Acaso el ejemplo de la peonza demuestra que hay «partes» en la peonza, según el significado que a «parte» se le da en este contexto, de la misma manera que el ejemplo del hombre demuestra que hay «partes» en el alma? Si debe responderse afirmativamente a estas preguntas, me equivoqué al argüir que lo que Platón pretendía decirnos es que lo que desea la bebida es una cosa genuinamente distinta a lo que la rechaza; pues el eje y la circunferencia no son «cosas genuinamente distintas».

Pero estas preguntas pueden responderse negativamente. Podemos argüir, y yo lo haré, que se pretende que estos ejemplos sean diferentes, que se introduce la peonza no para aclarar lo del hombre, sino para evitar que nos confundamos. Pues el hombre, si lo consideramos una sola cosa, será un contraejemplo genuino del principio general, pues *está a la vez a favor y en contra de la bebida,* y éstos son predicados opuestos e incompatibles. La peonza, por otra parte, si la consideramos una sola cosa, no es un contraejemplo genuino, pues la peonza está *en movimiento con respecto a su circunferencia y en reposo con respecto a su eje,* y éstos no son predicados opuestos ni incompatibles. Es un ejemplo ingenioso y no muy serio, como Sócrates señala en el párrafo marcado con un obelisco en nuestra anterior traducción. No hay necesidad de que postulemos que en la peonza hay distintas «partes», pues podemos ver que la afirmación de que está a la vez en reposo y en movimiento es sofista; no tenemos que postular distintas «partes» en el hombre, porque la afirmación de que está a la vez a favor y en contra de la bebida no es sofista. Ejemplos como el de la peonza no son válidos y pueden confundirnos, no sólo porque no son auténticas excepciones del principio general, sino porque tampoco son argumentaciones válidas, sino meras trampas.

Me parece que no es posible elegir entre estas dos interpretaciones basándonos en las palabras del texto. Como defensa del punto de vista de que el ejemplo de la peonza ha de ser considerado paralelo al ejemplo del hombre sediento, y por lo tanto, que «partes» (en el sentido en el que se ha demostrado que el alma tiene partes) no connota «cosas genuinamente distintas», podría argüirse que el primer rompecabezas (el del hombre que está de pie y moviendo sus manos) ha de solucionarse diferenciando entre una parte que se mueve y otra que no. Si éste fuera el caso, el razonamiento valdría, pero es difícil suponer que el segundo rompecabezas, el de la peonza, ha de ser considerado semejante; y esto nos llevaría a la conclusión de que el eje y la circunferencia de la peonza han de ser considerados «partes» en el sentido requerido.

Sin embargo, este razonamiento no parece convincente. Puede ser refutado diciendo que hay al menos dos maneras de que una cosa pueda estar aparentemente en reposo y en movimiento (puede ocurrir que una parte esté en un estado y otra en otro, o puede ocurrir que esté en movimiento en un sentido y no en otro) y que ambas posibilidades han sido rechazadas para que pueda aceptarse el principio general.

La situación habría sido menos compleja si, en algún momento, Platón hubiese usado alguna palabra que significara claramente «parte», cosa que debería haber hecho en cualquiera de los puntos señalados con un asterisco en la anterior traducción. En el caso del hombre que permanece de pie y mueve sus manos, se considera que las palabras *to men ti... to de* se refieren a miembros separados. Sin embargo, en el otro caso, la expresión *kata taúton* (que yo he traducido por: «según una misma cosa») puede entenderse como «con respecto a una misma cosa» o (más naturalmente) «del mismo modo». Así, se puede entender el principio general de dos maneras: 1) «A no puede afectar o ser afectado por una y la misma cosa B de dos formas opuestas al mismo tiempo y con respecto a la misma parte de A y de B»; o 2) «A no puede afectar o ser afectado por una y la misma cosa B de forma opuesta al mismo tiempo y del mismo modo» (ejemplo: A no puede estar a la vez más cerca y más lejos de *aquí* que B, aunque puede estar más cerca que B de aquí y más alejado que B de otro lugar).

Así pues, puesto que las palabras textuales no parecen ser decisivas debemos volver la vista a las consideraciones generales. Me parece que hay tres formas de defender la interpretación que prefiero, la primera es que si Platón quiso decir que desear y rechazar una bebida son acciones que mantienen una relación en el alma como la que se da entre el reposo y el movimiento en la peonza, lo natural no sería empezar por aclarar el ejemplo de la peonza considerándolo una ingeniosa paradoja que, si no se aclara, nos hará dudar de la validez del principio general en el que se basa la documentación de la doctrina tripartita. Lo natural, seguramente, habría sido exponer el principio general y decir entonces: «igual que la peonza puede estar a la vez en reposo y en movimiento, así un

hombre puede estar a favor y en contra de la bebida; e igual que en el caso de la peonza se puede especificar con respecto a qué está en movimiento y con respecto a qué está en reposo, así también en el caso del hombre se puede especificar como o con respecto a qué está a favor de la bebida (es decir, apetitivamente) y cómo o con respecto a qué está en contra de ella (calculativamente).

La segunda consideración que hace que dude de que Platón considere semejantes el caso del hombre y el de la peonza es que, si fuera así, estaría haciendo algo que sería o engañoso o trivial. Sería engañoso si pretendiera decir que el parecido es grande. Pues la peonza hace una sola cosa, que desde un punto de vista puede ser descrita como movimiento y desde otro punto de vista como reposo. Pero el hombre no hace una sola cosa de la que «desear» y «rechazar» sean descripciones igualmente buenas e incompletas. Está en un estado de conflicto, deseando y *también* rechazando o resistiéndose *a la vez.* Es, por lo tanto, engañoso, decir que está deseando y rechazando de la misma forma que la peonza, que puede estar en reposo y en movimiento. Sin embargo, si para evitar comprometer a Platón con esta engañosa afirmación decimos que su postura es que hay una ligera semejanza entre la peonza y el hombre (aún menor que la co-aplicabilidad en ambos casos de un par de predicados incompatibles *prima facie*), el razonamiento se trivializa. La respuesta de Platón a este «difícil problema», si hacemos todo lo que hacemos con toda el alma, o algunas cosas con una de las cosas que hay en nosotros, otras con otras, y otras con una tercera, se convierte en algo aún más vago que: «Bueno, no se puede decir que actuemos siempre totalmente convencidos; y en el caso de una acción que no se haga con total convencimiento, se verá normalmente que la actitud que tenemos a favor de la acción en cuestión es o de carácter razonador, o emotivo o apetitivo, y que la actitud desaprobadora simultánea tiene otra de estas características.» Pero si esto es todo lo que Platón quiere decir, se ha quedado calvo de tanto escribir.

La tercera consideración (que hace que anteriores razonamientos sean bastante académicos) es que sea lo que sea lo que Platón pretendió decir cuando escribió este pasaje, está bastante claro que la tendencia de su pensamiento en el *Fedón* y en el *Timeo* mantiene la opinión de que las partes del alma han de ser consideradas entes distintos en un sentido de esta expresión que es bastante más estricto que cualquier sentido que pueda aplicarse al eje y a la circunferencia de la peonza. Este mismo fenómeno, que es usado en *La República* para demostrar que las partes del alma son entes distintos, se usa en el *Fedón* para demostrar que el alma y el cuerpo son entes distintos, en un sentido muy estricto de la expresión. Esto me parece que prueba la opinión de que el propósito de Platón en *La República* es demostrar que las «partes» o «especies» del alma son entes que tienen orígenes distintos y por tanto distintas tendencias, y que, por lo tanto, no quiere que consideremos la división

del alma en partes como una mera «distinción de la razón» como la que diferencia entre eje y circunferencia en la peonza.

Así pues, seguramente, menciona la peonza no porque piense que este caso es igual al caso del hombre en un estado de conflicto moral, sino porque piensa que los dos casos son diferentes. Ninguno de los dos es una excepción del principio general, pero por diferentes razones; el hombre no es una excepción porque no es una cosa en un sentido estricto, la peonza no es una excepción porque los dos predicados que se le pueden aplicar no son genuinamente incompatibles.

Sin embargo, si esto es falso, es decir, si Platón consideró que los dos casos eran paralelos y que el eje y la circunferencia de una peonza serían un ejemplo de lo que entendía por «partes» al hablar de las partes del alma, parece pues que estaba equivocado y que eligió un ejemplo desafortunado para expresarlo.

NOTAS

[1] Sé que un punto de vista parecido al que estoy exponiendo aquí ha sido expresado por Mr. Strawson en *Individuals*, capitulo 3.

[2] A. E. Taylor afirma que no puede concebirse que Platón pudiera haber tergiversado a Sócrates en el *Fedón* de ninguna manera, y que por lo tanto todas sus doctrinas son socráticas. Creo que esto es atractivo pero no concluyente. Sin embargo, las opiniones del Sócrates a punto de morir acerca de la muerte tienen una posición especial en este contexto, y creo que Taylor debe tener razón en esto.

[3] Me refiero desde luego a la mesidad como tal. La mesidad de esta parte particular de material deja de existir cuando la mesa en cuestión es destruida.

[4] *Timeo* 77.

[5] Para conocer la significación epistemológica de afirmaciones como estas véase la discusión acerca de la teoria del conocimiento de Platón en el volumen 2.

[6] O «todas ellas» la traducción admitida determina cual de las interpretaciones discutidas en el siguiente párrafo ha de admitirse.

[7] Y, supongo, al menos un cuerpo que no estará ya más animado. No importa que esto sea una situación absurda, pues la argumentación es una *reductio ad absurdum*.

[8] Una línea de pensamiento similar puede encontrarse en la *República* 611 a, dónde se niega que el número de almas inmortales aumenta debido a la generación de almas a partir de una materia mortal (i. e. física). Esto, como Sócrates señala, tendria como resultado que todo acabaria siendo mortal, o que desapareceria lo físico.

[9] Véase una discusión amplia de las implicaciones epistemológicas y metafísicas de esta argumentación en el Vol. 2.

[10] En el sentido *quizás* en el que el número 3 es simplemente un ejemplo puro de trinidad. El tema de la «perfecta encarnación» de las formas se discute en el Vol. 2.

[11] Para la noción de *actuar sobre* en relación con conocer, véase *Sofista* 248.

[12] En *Timeo* 41 b 4-5 se dice que la voluntad divina es capaz de crear algo (por ejemplo, la inmortalidad de los dioses creados) que no es una necesidad racional inherente.

[13] No, creo, de todos los términos generales. En un capitulo posterior expondré que Platón no tenía interés en conseguir un status especial para términos generales como rojo o ser bedel.

[14] Lo he discutido en los últimos capitulos del Vol. 2.

[15] Esta interpretación del párrafo acerca de la altura de Simmias puede, quizás, ser discutida; no puedo defenderla aqui, pero puede encontrarse una discusión en el volumen 2.

[16] He intentado discutir más ampliamente la lógica de este texto en un capítulo posterior del Vol. 2.

[17] ¿Dónde están las almas? Quizás en el cochero, o en el carruaje; pero no en los caballos.

[18] Pronto veremos que esta opinión acerca de las estrellas (entre las que incluyo todos los objetos de astronomía) es común en los últimos diálogos. Incluso en *La República* (508 a) se habla de las estrellas como de dioses, aunque desordenados e impuntuales (530 b).

[19] Con respecto a la cuestión de la autenticidad del *Epinomis*, véase pág. 19.

[20] La extraña palabra «Demiurgo» es a veces usada por los comentaristas. «Demiurgo» es simplemente una transcripción del griego de «Artífice».

[21] Esto es inexacto. Para una discusión más completa del alma del universo véase la discusión de los puntos de vista cosmológicos de Platón en el Vol. 2.

[22] La distribución del trabajo, se explica claramente, creo, en el *Timeo* (185-7).

[23] El idioma griego permite que una expresión con la forma «el X» sea usada en vez de «LX-idad». Compárese con la expresión alemana *das Schöne* para referirse a «la belleza».

[24] La formación de un vacío que es el origen del apetito es considerado un caso simple de ese tipo de desequilibrio del cual la enfermedad es un caso grave.

[25] Véanse las anteriores págs. 406-408.

[26] Incluso en el Libro Octavo (558-9) Sócrates admite la posibilidad de conflicto dentro del elemento apetitivo cuando divide los placeres en «necesarios» y «derrochadores» y defiende que la búsqueda de los primeros inhibirá la tolerancia de los últimos. Pero no parece pensar que esto implica una cuarta parte.

[27] En su *Interpretation of Plato's Republic*, pág. 29.

Capítulo 8

TEOLOGIA Y RELIGION

Los dioses de los griegos eran seres —«poderes» sea quizás la palabra que mejor los defina— muy superiores al hombre, pero no tenían en modo alguno la dimensión divina atribuida por la religión Judeo-Cristiana. Aún para los pensadores más monoteístas como Esquilo, Zeus distaba mucho de ser un creador omnipotente.

A pesar de no ser totalmente divinos, los dioses de los griegos fueron seres poderosos y misteriosos, que escapaban al control humano; y como tales no eran objetos piadosos, inútiles. Protegían al huérfano y a la viuda, y arrojaban de sus tronos a los poderosos. Debido a las ordenanzas de los dioses, no podía haber ningún poder humano absoluto, como muestra Sófocles en su *Antígona*. Su fe en ellos contribuyó mucho a salvar a los griegos del despotismo; por muy tirano que fuese un dictador griego, siempre había alguna divinidad para limitarle. En particular se granjeaban su enemistad los «presumidos» —aquéllos que presumían de poder, de arrogantes, o incluso de actividad intelectual.

Los dioses se concebían de un modo bastante vago. En Homero y Hesíodo pueden aparecer bajo figura humana, pero en los templos locales, Zeus puede estar representado por una serpiente. Muchos se daban cuenta probablemente de que tanto sus representaciones humanas como infrahumanas eran símbolos, y que la naturaleza esencial de los dioses residía en los poderes y las funciones con los que se les asociaba, como a Baco con el vino, Afrodita con la pasión y Artemis con la virginidad.

Como los dioses eran concebidos vagamente, no existía una noción particular del status divino. De aquí que la palabra *to zeiōn* («lo divino») pudiera usarse para expresar «aquello que es lo esencial», y podía decirse que los físicos jónicos, y otros que especulaban sobre los componentes y las fuerzas esenciales de la naturaleza, investigaban en el terreno de «lo divino». Incluso fuerzas como el amor y el odio, a las que se atribuía las funciones de las fuerzas físicas, podrían también ser tratadas como divinidades, incluso ser identificadas con los habitantes del Olimpo correspondientes.

Como es de suponer, existía una cierta hostilidad entre la piedad ordinaria y lo que se llamaba «filosofía» —es decir especulaciones aventuradas—. Por un lado, bajo el punto de vista de la piedad ordinaria,

incluso había algo de soberbia en el mero hecho de intentar este tipo de especulación, y por otro, en sus mismos resultados había algo repugnante. Evidentemente aquellos hombres que podían decir que lo divino era el fuego o los remolinos no se encontraban sanos del todo.

Pero en conjunto, la simple y bastante agnóstica piedad de los griegos corrientes, con su reverencia propiciatoria hacia los poderes divinos, se las arreglaba bastante bien para convivir con la religiosidad de los filósofos racionalistas. Al no existir la ortodoxia, no podía haber herejía. La ofensa era posible, y Sócrates no fue el primer filósofo que tuvo dificultades por culpa de la impiedad. Pero, la opinión general era tolerante con la inclinación a la filosofía, y por ello, el espectro de la religión griega iba de la piedad tradicional, manifestada en los mitos, y en los ceremoniales de los templos, hasta el ateísmo a lo Spinoza de muchos filósofos que utilizaron las palabras y los sentimientos de la religión para dignificar algo que en poco se diferenciaba de las fuerzas físicas. Este mismo espectro se encuentra en Platón.

Sócrates fue condenado a muerte por corromper a la juventud al no creer en los dioses e introducir dioses nuevos —acusación inconsecuente, puesto que se dice que era creyente. Por lo tanto, tenía importancia para Platón, dedicado por completo a honrar su memoria, sacar el mayor partido posible a su piedad. Y desde luego resulta difícil dudar de su veracidad. El Sócrates que retrata Platón en los primeros diálogos es una persona brillante y humana, y su sencilla humildad ante los dioses constituye una parte esencial de su retrato. Sócrates no fue un seguidor de los cosmólogos jónicos y sicilianos que confundían física y religión.

Por otro lado, si no simpatizaba con los pitagóricos[1], sí que lo hacía con la doctrina de Anaxágoras de que la mente es la que rige todas las cosas. Así pues, aunque fue lo bastante tradicionalista como para aceptar que la vocación de su vida era lo que dijo un oráculo, y como para pedir a sus verdugos permiso para efectuar una última libación con la cicuta que iba a matarle, es evidente que su religión no podía limitarse a reconocer simplemente las fuerzas superiores, cosa que caracterizaba al fervor ordinario de los griegos.

Uno nunca puede estar seguro de dónde acaba Sócrates y comienza Platón. Pero como Platón deseó que fuera así, quizá no tenga demasiada importancia. Por lo tanto no intentaré separar la teología de Sócrates de la de Platón.

Materia importante para la descripción de los puntos de vista religiosos de Platón puede encontrarse en todos los diálogos, pero en especial en la *Apología, el Eutifrón, el Fedón, la República, Fedro, el Político, Filebo* y en especial en el *Timeo* y en el Décimo Libro de *Las Leyes*. Al comentar estos párrafos nos ocuparemos del concepto de Dios. Ya hemos estudiado el de inmortalidad.

Veamos primero un punto meramente gramatical. En general los griegos y Platón entre ellos, hablaban normalmente de los dioses en

plural, aunque de vez en cuando aparezca el singular más o menos al azar. Parece que la utilización de cualquiera de las dos formas no reviste gran importancia. *Zeos* en singular se utiliza con frecuencia para indicar «un dios» o el «dios apropiado»; mientras que *zeoí* en plural puede indicar solamente la voluntad del escritor de amoldarse al lenguaje politeísta usual. El mismo Platón pasa del singular al plural aparentemente al azar (véase por ejemplo el décimo libro de *Las Leyes* 900-5, donde Platón habla del gobierno divino del universo y menciona a «dios» y al «supervisor de todas las cosas»; pero también en varios sitios utiliza «los dioses» para referirse a las mismas cosas). Realmente *Zeos* en griego de ningún modo constituye un nombre propio como «Dios» en castellano, y por lo tanto la utilización del singular no reviste mayor importancia que la utilización de frases tales como «la naturaleza del hombre». Así pues, mientras que no sea primordial la cuestión del monoteísmo pediré al lector que considere «Dios» y «los dioses» como equivalentes.

Eutifrón

El tema oficial del *Eutifrón* es la «piedad», aunque Platón aprovecha la oportunidad para puntualizar la naturaleza de la definición de Sócrates así como otros temas de lógica. Eutifrón es un fanático que dice poseer un conocimiento especial sobre cuál es la conducta que esperan los dioses del hombre, conocimiento que le lleva a perseguir a su propio padre por el homicidio de un asesino. Este acto poco filial podrá parecer impío para la opinión pública pero Eutifrón sabe que no podrá evitar la corrupción a menos que ataque a su padre. Como Sócrates, llevaba también un sello divino que de vez en cuando le prohibía ejecutar algo que intentaba hacer, Eutifrón siente que tanto él como Sócrates son compañeros de sufrimientos (Sócrates se encuentra a punto de tener que enfrentarse con su juicio) debido a la ignorancia popular de la religión. Pero recibe pocas muestras de simpatía por parte de Sócrates.

Eutifrón trata de definir lo piadoso como aquello que place a los dioses. Al rebatir esto, Sócrates muestra ingeniosamente su escepticismo en lo que se refiere a las peleas que se atribuyen a los dioses en las leyendas, aunque sin llegar realmente a negarlas; y le objeta a la definición de Eutifrón el no ser inteligente, ya que un acto no es pío porque complazca a los dioses— sino que más bien complace a los dioses por ser pío. ¿Cuál es por lo tanto la esencia de la piedad? Aunque no llega a contestar a esta pregunta, sin embargo puntualiza lo siguiente 1) que no podemos otorgar beneficios a los dioses ya que ellos no necesitan nada de nosotros y 2) por lo tanto, si la religión se enfoca como una transacción comercial, resulta imposible ver qué ventajas sacan de ella los dioses. La respuesta de que sacan «algo que les agrada» es rechazada basándose en que se ha demostrado que lo pío no es aquello que

complace a los dioses. Formalmente esto constituye una falacia. (Hemos visto que para dar una definición socrática de lo pío no podía utilizarse «aquello que complace a los dioses». De aquí no se deduce que lo pío no complace a los dioses). Si lo miramos desde el punto de vista informal, la opinión sería que no bastaría con suponer que los dioses tienen ciertos gustos arbitrarios, y que la religión consiste en colmarlos. Así pues la tónica general del diálogo se muestra contraria a concebir la religión sobre una base de *quid pro quo*, lanzando de pasada algunas puyas a la mitología.

La Apología

La contribución del discurso de Sócrates en defensa propia (la *Apología*) al tema que nós ocupa es la siguiente. Primero, Sócrates afirma que su costumbre de rechazar las pretensiones del conocimiento se debe a su creencia de que cuando Apolo, a través del Oráculo de Delfos, dijo que no había hombre más inteligente que. Sócrates, quiso decir que la inteligencia humana no merecía la pena; y Sócrates aceptó como vocación suya «ayudar al dios» mostrando que esto era cierto. Segundo, Sócrates ridiculiza (aunque sin llegar a negarlo entre tantas palabras) la acusación, de que no aceptaba la «opinión general» de que el sol y la luna eran divinidades. Tercero, aunque confesando que no sabía nada de «lo que ocurría en el Hades», Sócrates afirma saber «que es pecaminoso y ruin hacer injusticia y no obedecer a quien sea mejor que uno mismo, tanto si es dios como si es hombre» (296) y que «despreciar la propia alma (i.e. ¿vida moral?) es el mayor de los males. Cuarto, afirma que la muerte es o bien la no existencia, o bien «algún tipo de transformación... y de viaje para el alma». Si es lo segundo, ello querrá decir, pues, que uno llegará a ser equitativamente juzgado, y se reunirá con los hombres buenos. En cualquier caso nada malo le puede suceder a un hombre bueno.

Esto muestra la característica convicción platónica de que cualquiera que sea la condición de los ausentes, el universo está regido de tal forma que las almas de los justos se encuentran en cierto sentido en manos de Dios.

Fedón

En el *Fedón* encontramos dos párrafos importantes. El primero se encuentra en 61-2, donde Sócrates expresa la creencia de que la muerte es un bien, pero que el suicidio es impío. En él simpatiza con la doctrina (órfica o pitagórica) de que somos pertenencias de los dioses y que ellos son nuestros dueños. No debemos abandonar este status; pero la perspectiva de llegar ante la presencia de «otros dioses buenos y sabios, y de los hombres que murieron siendo más nobles que el resto de los existentes sobre la tierra» debería alegrar al hombre ante la perspectiva de la liberación. (Parece, pues, que existen dioses de los vivos y otros dioses de los muertos.)

El segundo es el mito con que concluye el *Fedón*, del cual Sócrates dice que ningún hombre razonable afirmaría que es exactamente la verdad, aunque, si el alma es inmortal, la verdad debe ser algo parecido. Se trata del mito en el cual se mencionan a los daimones o seres divinos inferiores, estando asignado uno a cada alma para conducirle al juicio y a su lugar de castigo o de felicidad. El castigo es curativo, salvo para los casos irremediables que son arrojados al Tártaro para no salir jamás.

Gorgias

En el mito, bastante parecido, que se encuentra al final del *Gorgias*, el juicio es emitido por criaturas semi-divinas (Eaco, Radamanto y Minos) bajo la supervisión general de Zeus. Una vez más se dice aquí que el castigo es terapéutico, salvo en el caso de los incurables, sirviendo de ejemplo para los demás los sufrimientos de estos últimos. En ambos diálogos, el mejor destino es el que aguarda a aquellos «suficientemente purificados por el amor a la sabiduría».

Hasta ahora hemos visto dos doctrinas positivas. En primer lugar que es posible mantener algún tipo de relación con los dioses durante la vida, y que una vida recta puede concebirse como obediencia a su voluntad, y en segundo lugar, que los dioses intervienen en el juicio moral que sigue a la muerte.

Lo que no se dice es cómo estas divinidades aparentemente personales se relacionan con el concepto anaxagórico de «mente que ordena todas las cosas», en el cual le gustaría creer a Sócrates, como confiesa en el *Fedón*. Es posible interpretar lo primero como una expresión simbólica de lo segundo. Como los castigos después de la muerte son esencialmente terapéuticos, cabe interpretar la doctrina de que tales castigos ocurrirán como una manera de decir que es mejor que las almas se deban purificar, y que las cosas están destinadas a llevar a cabo esta purificación. Por otro lado podría interpretarse que las divinidades personales reales entran dentro de los constituyentes más importantes del universo ordenado por la mente. O, finalmente, esta mente ordenadora puede ser idéntica a las divinidades personales o a la principal de éstas. El hecho de que en éstos y en otros diálogos se recomienden los rezos y otras actividades religiosas va en contra de la primera interpretación. Sin embargo deberemos tener presente la cuestión de si los dioses personales mencionados en los diálogos deben o no ser considerados como expresiones simbólicas de la racionalidad del universo.

La República

El primer párrafo de *La República* que vamos a estudiar se encuentra al final del Segundo Libro, donde Sócrates expone lo que llama un «bosquejo de teología» según el cual la mitología tradicional debe ser expurgada[2]. El bosquejo contiene dos principios, el primero de los cuales es que Dios es bueno y por lo tanto ni comete acciones perversas ni inflinge daños a los humanos. Cualquier cosa aparentemente mala que proceda de los dioses debe ser un castigo terapéutico y por lo tanto beneficioso. El segundo principio es que como Dios es bueno, no es susceptible de transformación. No puede ser cambiado desde fuera ni tampoco cambiará desde dentro ya que cualquier cambio habría de ser a peor. Por lo tanto, Dios es «algo sencillo y verdadero, en palabra y en esencia».

A continuación, en el Décimo Libro (después de no haber mencionado a los dioses donde podríamos haber pensado que lo haría, en la exposición de la naturaleza del bien) encontramos la afirmación de que mientras las camas las retratan los pintores y las hacen los carpinteros, el concepto de cama (camidad) lo hizo Dios (597 b). Y Sócrates añade el comentario de que Dios hizo solamente un concepto de cama «bien porque no quiso hacer más, o porque había alguna necesidad de la naturaleza que se lo impidió», y explica esta última alternativa diciendo que si hubiese hecho dos «hubiera surgido otro más, cuya forma habrían compartido los otros dos; y éste, en vez de los dos originales, habría sido el concepto de cama».

No podemos discutir aquí las implicaciones metafísicas de este párrafo[3]. De hacerlo, llegaríamos a la conclusión de que no podríamos tomar en serio al mismo tiempo el aparente corolario de que las formas las hace Dios. Sin embargo sería incomprensible que Platón hablase de Dios como realizador de «la única cosa que es cama» si no diese por supuesto que Dios es de algún modo el creador del mundo físico. Quizás, aunque sometido a «alguna necesidad» (aunque ésta probablemente no sea otra cosa que las leyes de la lógica), Dios es evidentemente el que estableció el orden de la naturaleza. Así pues, éste es el primer párrafo que utiliza la palabra «Dios» para referirse al creador.

El mito de *La República* sigue las líneas generales de los mitos del *Gorgias* y del *Fedón*. Sin embargo, no se ocupa fundamentalmente del juicio de los muertos sino de la elección que ha de hacer cada alma de su próxima reencarnación. Existen dos características que merecen un comentario. La primera es el papel que desempeña en el mito la Necesidad y sus tres hijas las Parcas. Haciendo girar sin interrupción los cielos con sus manos, estas inflexibles diosas también unían a cada alma con el destino que había escogido y le asignaban su *daimôn* para «protegerla y poder completar lo que ha escogido». La segunda característica consiste en la advertencia dada por el heraldo que supervisa la elección de las

almas: «la responsabilidad es tuya cuando eliges: a Dios no se le puede culpar».

Estas dos características se deben explicar señalando que lo esencial del mito es que la elección que hacemos depende de nuestra comprensión de la vida, y que, por lo tanto, resulta vital sobre las demás cosas conocer el bien y el mal. Las Parcas están para simbolizar la innevitabilidad de las consecuencias que nos atraen nuestras acciones y que sin duda por esta misma razón se advierte a las almas de que no se puede culpar a Dios.

De hecho nuestro destino está determinado a la vez por nuestras propias acciones y por las leyes generales del universo, y aunque Dios haya podido determinar estas leyes generales, no desempeña ningún papel en este asunto.

Y sin embargo existen lugares en *La República* que sugieren una concepción de la religión mucho menos «deística». La ciudad ha de poseer instituciones religiosas dejando al oráculo la decisión de cuáles han de ser éstas (427). Una vez más, justo antes de empezar el mito (612-13) leemos que el hombre justo complace a los dioses y que el injusto les ofende, y nos dice que para el hombre justo, por lo tanto «todas las cosas terminan bien, tanto en la vida como en la muerte». Quizás este lenguaje sea simbólico, quizás las divinidades que gozan con el hombre justo y lo protegen sean divinidades subalternas o quizás Platón sólo esté medio convencido de la existencia del remoto y oculto ser supremo del mito.

Parece correcto decir que en *La República* el concepto de Dios se ha hecho más «cósmico» e impersonal. La palabra «Dios» se utiliza ahora para mencionar al creador remoto que no tiene influencia en el destino del individuo ni contacto alguno con él. Al mismo tiempo persiste una concepción más personalista de la religión, y el problema es saber hasta qué punto quiere Platón que nos tomemos en serio esto último.

Timeo

El *Timeo* es un trabajo mucho más teológico y abiertamente monoteísta que los que hemos estudiado hasta ahora. Muchas veces se ha señalado que en muchos momentos su lenguaje se parece al lenguaje cristiano. En él se encuentra la frase famosa «el padre y creador de todas las cosas, difícil de encontrar y, cuando uno lo ha encontrado, imposible de transmitir a los demás hombres», y también están las palabras con las cuales Timeo finaliza, hablando del universo como de un Dios visible, «la única imagen engendrada de lo comprensible». Sin embargo quizás se haya hecho menos hincapié en lo superficiales que son estas semejanzas.

Timeo empieza su discurso rogando para que lo que diga sea agradable a los dioses. Continúa diciendo que el universo, al ser percepti-

ble, debe haber tenido un origen, y entonces habla de la dificultad de encontrar y proclamar «el padre y creador de todo esto». A partir de entonces, da por supuesto que el mundo visible tuvo un creador o constructor, y que lo hizo «a semejanza de ejemplos eternos».

Timeo explica el porqué de la creación en los siguientes términos. Dios es bueno y no envidioso. (Esto va dirigido contra una creencia de la religión griega que dio lugar al mito de Prometeo, según el cual los dioses están decididos a que los hombres se mantengan en su sitio.) Al ser bueno, deseó que todas las cosas se le asemejasen en lo posible. Por ello puso orden a la actividad desordenada de lo visible, «pensando que era lo mejor».

Las actividades subsiguientes del Creador están determinadas por las necesidades existentes anteriormente. Por ello sólo existe un universo (se dice de algunos pensadores que creyeron en varios, a pesar de lo que ello podría representar) porque sólo existe un tipo de criatura viviente (por la misma razón que Dios sólo hizo un tipo de cama en *La República)*.

Habiendo creado un alma para el universo, también la adornó con la creación de muchos dioses, con cuerpos de fuego y mentes para que reconozcan lo bueno —en otras palabras, los cuerpos celestes. Llegados a este punto, Timeo, desechando con un sarcasmo a los Olímpicos, dice que sin duda también hizo los dioses de los cuales son descendientes las mejores familias. Por improbables que parezcan estas genealogías, las tenemos, dice, por la autoridad de los que proclaman ser descendientes de estas divinidades, y por ello, sin dudarlo, debemos seguir la costumbre y creerlo. Los dioses creados (es inútil decir que no se trata de los Olímpicos sino de los cuerpos celestiales) hicieron entonces a la humanidad, salvo la parte inmortal del alma humana que fue hecha por el propio Creador.

Cuando Timeo empieza a detallar la creación, recalca que el mundo tal como lo vemos, no es sólo una obra de la razón, sino de la razón trabajando sobre hechos sin elaborar, intentando que se adapten a nuestros fines racionales.

Finalmente, cuando Timeo habla de la moralidad y de las recompensas y castigos, lo hace en el lenguaje de *La República*. Nos forjamos nuestro propio destino de acuerdo con las leyes ineludibles que dispuso Dios cuando consiguió que el caos primitivo se amoldase todo lo posible a los modelos eternos.

Así, *Timeo* da un paso más en el proceso a través del cual se va haciendo más preponderante en la obra de Platón la idea de un Dios supremo, y sin embargo, al mismo tiempo la palabra «Dios» parece significar cada vez menos. Ya en *La República* se habla del Sol y de los otros cuerpos celestes como de dioses (508a), y hemos visto en la *Apología* cómo Sócrates protestaba ante la acusación de que negaba la divinidad del sol y de la luna. Pero se puede considerar que esto eran meramente *façons de parler*. Pero cuando en el *Timeo* arroja tanto desprecio sobre los Olímpicos y al mismo tiempo dice que las estrellas[4] son las que hacen todo en el hombre salvo su razón, no podemos evitar sentir que en realidad Platón intenta decirnos que la reverencia que se suele sentir para los primeros, realmente debería ser dedicada a los últimos, pues son obras supremas de la inteligencia creadora. Y mientras que la inteligencia creadora sigue siendo un agente (y el mundo algo *hecho* por ella o ello), cada vez se hace más claro que es un agente con el cual el hombre no tiene nada que ver. Por lo tanto, la religión (aparte de los piadosos sentimientos sobre la eficiente exactitud de las estrellas) puede parecer una cosa vana y sin embargo Timeo comienza su discurso con una oración, y enfatiza la necesidad de hacerlo.

Fedro

Al principio del *Fedro* (229 c), le preguntan a Sócrates si cree en la leyenda de Bóreas y Oritia. Replica que no es imposible encontrar causas naturales que expliquen los fenómenos sobrenaturales a los que alude la leyenda. (Una muchacha muerta al ser estrellada contra las rocas por el viento del norte se convierte en una doncella raptada por Bóreas); pero encuentra estas historias encantadoras y considera los intentos de racionalizarlas como una pérdida de tiempo, y es más, como algo inaceptable. ¿Acaso describe esto exactamente la actitud de Platón frente a la religión tradicional? La mitología griega constituye una biblioteca de imaginación, y si no se toma demasiado en serio, puede ser algo delicioso, y algo a lo que se puede acudir para expresar en parábolas verdades filosóficas.

Después de hacer un discurso condenando el amor romántico, Sócrates intenta cortar la conversación, pero su «signo divino» se lo prohibe. Cree entender con ello que en su discurso ha blasfemado contra Eros, el cual es (frase interesante) «un Dios o una criatura divina» (242 e) y que tiene que retractarse. Lo hace diciendo que algunas locuras (en las cuales ha incluido al amor romántico) son un regalo divino, y prosigue ensalzando las locuras divinas por los beneficios que han conferido al hombre a través de la profecía, locura religiosa, poesía y pasión.

Siguen entonces hablando del alma, comparándola, como recordamos en un capítulo anterior[5], con un vehículo alado formado por un conductor y dos caballos, el espíritu y el deseo (246-7). Como vimos anteriormente esta imagen se emplea para todas las almas, tanto divinas como humanas, para las de los organismos inmortales (que dijimos eran las estrellas) y para las de los organismos mortales (hombres y seres inferiores).

El conjunto de los conductores es representado viajando, con Zeus al frente, alrededor de los cielos observando las formas. Esto parece que acontece antes de que las almas inferiores adquieran sus cuerpos; lo que ocurre cuando pierden sus plumas y no pueden seguir a los Dioses.

Existe un peligro evidente al tratar un párrafo como éste con tanta imaginación y de una manera tan rebuscada. Però, una vez dicho esto, es interesante observar que en él no se menciona ninguna deidad suprema incorpórea, como el Creador del *Timeo.* Como los organismos inmortales tienen cuerpos que no están hechos de tierra, y que están todo el tiempo unidos a sus almas, resulta difícil resistir la deducción de que tienen cuerpos de fuego, y que son, por tanto, estrellas. Parece también que son idénticos a los seres a los que nos hemos referido bajo el nombre de Dioses. A uno de estos seres divinos se le da el nombre de «Zeus», que es comúnmente considerado el nombre de la deidad suprema. Parece, pues que las únicas cosas mencionadas en el «cielo» del mito son las formas o universales inteligibles y las inteligencias que pueden comprenderlas, siendo estas inteligencias las de las estrellas y organismos inferiores. De esta forma, puede hacerse una exposición completamente ateísta del mito. Puede replicarse a esto que los Dioses del mito continúan siendo seres vivos *todo el tiempo* (246 d 2), mientras que el Dios del *Timeo* es un ser eterno, constrastándose explícitamente eternidad con tiempo sin fin (*Timeo,* 37). Eternidad, por tanto, cae fuera del cielo descrito en el *Fedro* en el que se presupone. Supongo que esta respuesta es justa. Sin embargo, no carece de importancia que el nombre honorífico «Zeus» sea dado a una de las deidades inferiores. Esto parece facilitar que supongamos que el ser supremo es una impersonal «Razón» o incluso simplemente el poder de la necesidad racional.

Cuando el mito prosigue, se aclaran los beneficios que trae consigo la pasión. Consisten en el hecho de que la percepción de objetos bellos nos recuerda la belleza que conocimos en el estado pre-natal, y así nos ayuda a liberarnos de las cadenas que el mundo de los particulares físicos nos ha impuesto. Esto nos facilita un destino mejor tras la muerte.

Acerca de esta actitud ante una forma de «locura divina», podemos decir lo siguiente: En primer lugar, no es un don de los Dioses, excepto en el sentido figurado de que nos pone en contacto con lo eterno. Se da no por intervención de una deidad, sino de acuerdo con la naturaleza del alma, y beneficia de una forma igualmente «naturalista». De hecho este tipo de locura divina puede ser explicada en términos de universales inteligibles, sin mencionar seres divinos personales. No se sabe si Platón consideraba análogas las otras ramas de la locura divina. Parece posible en el caso de la poesía, relacionada en cierta forma con la percepción de la belleza, y es posible que Platón mencionara con reservas la locura profética y la religiosa.

El *Fedro* contiene abundante lenguaje religioso, y hemos visto que es posible racionalizar su contenido religioso. Quizás el comentario de Platón sería que es tan «inaceptable» hacer esto como racionalizar mitos. Esto significaría que la versión racionalizada es en un sentido más cierta que la no racionalizada, pero que, debido a que ha perdido poder imaginativo, sólo una mente burda la preferiría.

El Político

El mito de *El Político* explica las leyendas acerca de la Edad de Oro y otros temas similares basándose en la concepción de que el mundo rotó en direcciones contrarias en diferentes épocas. Habiéndole dado tendencia natural a rotar en una dirección, el *Hacedor* hace que rote en la contraria. Entonces lo suelta, de forma que pierda su armonía, y a continuación empieza a dar vueltas correctamente otra vez, y así indefinidamente.

Durante las épocas en las que el mundo da vueltas al revés debido a la intervención divina, los espíritus divinos, dejados por Cronos, el padre de Zeus, se ocupan de todos los seres divinos del mundo (siendo el mundo un ser vivo también, vigilado en su rotación por el propio Hacedor). Bajo su pastoreo divino se dan las Edades de Oro.

Cuando llega el momento, el Hacedor «deja el timón y se aleja del puesto de mando»; Cronos y los pastores divinos se retiran, y en la «época de Zeus» que sigue, se les deja a su propio rumbo a los hombres y a los demás seres vivos, y al mundo como un todo entre ellos. Durante algún tiempo, gobiernan bastante bien, pero gradualmente el cuerpo del mundo hace que olviden su orden divino, surge la desarmonía, y finalmente Dios tiene que tomar de nuevo el timón para evitar que caigan en el «mar infinito de la disimilitud».

Podemos apreciar que los «Dioses mortales» difícilmente merecen su título divino; pues sin la ayuda del Hacedor no pueden mantener la periodicidad. Debemos apreciar también que Zeus es asociado a la época de degeneración, mientras que las épocas de gobierno divino le son asignadas a su misterioso padre Cronos. Finalmente, en este caso no será fácil decir que el Hacedor puede ser considerado simplemente la razón pura o las necesidades racionales inmanentes en el universo. Pues cuando éstas se ocupan de los asuntos, todo va mal, y ha de cambiarse de rumbo. Por tanto, éste es quizás el caso más claro que hemos encontrado de un pasaje que implique definitivamente un creador supremo.

Filebo

Hay un razonamiento en el *Filebo* (29-30) cuyo fin es mostrar que el mundo está gobernado por la razón. El razonamiento dice esencialmente que los elementos con los que se hace al hombre se derivan de los del universo, y que, puesto que el hombre tiene un alma, ésta debe tener un origen cósmico. Hay, por tanto, razón en el universo, y ésta es responsable de imponer precisión sobre la imprecisión, de ordenar los años y estaciones.

Sócrates entonces continúa diciendo, con bastante oscuridad, que «la sabiduría y la razón no pueden nunca aparecer sin un alma... y así dirás

que en la naturaleza de Zeus hay un alma real y una razón real sobre el poder de la causa, y otros dones nobles en otros dioses». (La expresión «la causa» se refiere aquí a la causa que limita lo ilimitado, y por tanto, a la razón). Es oscuro porque es ambiguo. Puede significar que la Razón le ha dado a Zeus vida e inteligencia, de forma que Zeus será una deidad subordinada creada por la Razón para que se ocupe del mundo físico. O quizás «Zeus» puede referirse al ser supremo, y puede significar que a causa del poder de la causa (es decir, a causa del orden observado en los cielos y en otras partes) debemos decir que en el ser supremo hay alma y razón.

Así pues, poco puede aprenderse de este pasaje, excepto que Platón dice que el orden del universo supone la existencia de una mente gobernadora, y por lo tanto, un *alma* gobernadora. Así pues, o el ser gobernadora, y por lo tanto, un *alma* gobernadora. Así pues, o el ser supremo o una de sus criaturas divinas es algo más que razón pura; sin embargo ya preguntamos en un capítulo anterior hasta qué punto la palabra «alma» puede ayudarnos a aclarar la cuestión, y no pudimos responder

Las Leyes y el Epinomis

«Sabed que hemos oído de nuestros padres que la mano de Dios hizo todas las cosas, y que en su mano derecha está el principio y el fin de toda obra. Su camino se extiende frente a él, y camina en las sendas de la naturaleza. En su mano lleva la venganza para aquéllos que transgreden la ley del Señor. Dejemos a la manera de los humildes que el Señor elija simultáneamente su rumbo y se abra paso en la senda de la rectitud. Pero el hombre que se alabe a sí mismo, que se envanezca con riquezas y honores, que se recree en la belleza de sus miembros y llene su alma de jactancias y tonterías, que diga que no necesita a nadie que le guíe, sino que por el contrario se considere guía de los demás hombres, este hombre, debe ser echado de la presencia del Señor. Al ser echado, reunirá alrededor de él otros hombres semejantes y exultarán y tergiversarán muchas cosas, y muchos le considerarán un hombre poderoso. Pero en breve los problemas le acosarán, y le derribarán, tanto a él como a toda su casa; y será su propia obra, y no la venganza del Señor.»

Me pregunto cuántos dudarían de mi palabra si dijera que este texto está tomado del Antiguo Testamento. De hecho es una traducción (bastante libre) de parte de las propuestas que el Extranjero Ateniense defiende que deben ser transmitidas a los ciudadanos de Magnesia en el libro cuarto de *Las Leyes* (715-16). Sin embargo, hay dos puntos que llamarían la atención: que las sendas de Dios estén «de acuerdo con la naturaleza», y que la venganza divina consiste solamente en el hecho de que el hombre pecador es «privado de los Dioses», por lo que los desastres que le suceden no pueden ser imputados a éstos. Pero es

significativo el parecido de este pasaje quizás no con los profetas pero sí con la literatura profética de los judíos.

Otro pasaje significativo puede encontrarse en el Libro Séptimo (803-4). El Extranjero está discutiendo las reglamentaciones sobre música y danza, y se interrumpe para decir: «los hechos humanos no son realmente importantes y qué inútil es que sean considerados como si lo fueran... En verdad, sólo Dios merece ese trato, y la característica más noble del hombre es que es el juguete de Dios, por lo que su tarea es vivir su vida jugando lo más noblemente posible». Esto significa, continúa diciendo, que los valores usuales estan tergiversados. «Ocupaciones serias» como la guerra son consideradas importantes en la medida que logran paz y diversión, mientras que de hecho paz y diversión son las únicas ocupaciones serias. Nuestra función no es ocuparnos de «asuntos serios» para así divertirnos todo lo que deseemos, sino ocuparnos de las diversiones que divierten a los Dioses. Lo que importa no es cómo tràbajamos, sino cómo jugamos. Jugar no pertenece al ámbito del *laisser-faire* sino que es nuestro más alto deber. Somos adornos que los Dioses han puesto en el mundo para podernos contemplar con agrado y nuestra tarea es agradarles. Debemos dar suprema importancia a esta finalidad, a la que los griegos llamaban *paideia,* palabra que traducimos por «cultura», y que en este pasaje es relacionada con *paidia,* palabra que he traducido por «juego» [6]

Hay otros pasajes en *Las Leyes* dedicados a la religión o a los Dioses, pero debemos limitar nuestra atención al principal de éstos, el Libro Décimo y parte del Treceavo (i. e. el *Epinomis).*

El libro Décimo se ocupa de la ley concerniente a la impiedad propuesta para la colonia de Magnesia. Se aprovecha la oportunidad para discutir extensamente temas religiosos.

El Extranjero empieza diciendo que la impiedad proviene de una de estas tres doctrinas: a) que no hay Dioses; b) que hay Dioses, pero que no se ocupan de los asuntos humanos; y c) que, aunque no se ocupan de los asuntos humanos, pueden ser inducidos, mediante sacrificios, a pasar por alto los pecados. A continuación ataca por turno estas tres doctrinas.

Antes de estudiar detalladamente sus razonamientos debemos recordar que cada teólogo tiene que enfrentarse con serias dificultades. Por una parte, debe hacer una descripción de Dios que dé sentido a las actividades de la religión. El Dios que describa deberá ser un ser con unas características tales que tenga sentido suponer que los seres humanos podrán mantener con él una cierta relación, y que esa relación podrá tener algún tipo de influencia sobre el curso de sus vidas. Una teología «deísta» que se limite a defender que el universo es la obra de una mente creadora suprema, difícilmente podrá dar cabida a nociones como gracia y providencia, o difícilmente podrá explicar la función de la oración o el culto. Un deísta, en otras palabras, difícilmente apreciará el

valor de la actividad religiosa. Por otra parte, una concepción más «primitiva» de Dios, que le presente en contacto íntimo y con una gran influencia sobre los sucesos del mundo no sólo mediante un remoto acto de creación sino mediante numerosas intervenciones posteriores, una concepción así hace que las actividades religiosas sean fácilmente explicables, pero corre el riesgo de dar a Dios el status de una fuerza natural arbitraria e impredecible (aunque en cierta medida controlable). Si el Dios del «deísta» puede desvanecerse en el simple hecho de que el mundo está racionalmente ordenado, el Dios del «primitivo» puede convertirse en un simple ser familiar del que se puede esperar que envíe lluvia para engordar mis guisantes en un momento que mi vecino necesita sol para cosechar sus patatas. El problema del teólogo es ofrecer una descripción de un Dios que posea dignidad adecuada y talla universal, pero sin eliminarle, haciéndole, a efectos prácticos, equivalente a ciertos rasgos generales del universo. Este es el planteamiento que debemos tener en mente cuando consideramos las discusiones de Platón sobre estas cuestiones.

1. *La Doctrina de que no hay Dioses*

Procede, dice el Extranjero, de la opinión de que el orden del mundo está determinado por combinaciones casuales de elementos, que existen «por naturaleza» (i.e. aquéllos cuya existencia es fundamental), y que las mentes y sus obras son el resultado de estas combinaciones fortuitas. Quienes piensan de esta manera consideran a los Dioses invenciones humanas; y lo mismo opinan de la moral convencional o de las otras normas. La respuesta a esto (891-7) es demostrar que los entes fundamentales no son materiales sino espirituales, y esto lo demuestra el Extranjero equiparando alma y actividad auto-activadora, y argumentando que si hay actividad, debe haber actividad auto-activadora para iniciarla. Así pues, no sólo las almas, sino también sus atributos y actividades (carácter, deseos, creencias, amores, odios, etc.) son superiores a los objetos físicos y sus atributos y actividades (tamaño, crecimiento, combinación, separación, etc.). El mundo ha de ser considerado un sistema de actividades físicas ordenadas producidas por las actividades espirituales que son las únicas que pueden originar actividad.

Puesto que la actividad espiritual es responsable de toda actividad, y por lo tanto de lo que es malo y también de lo que es bueno, debe haber, dice el Extranjero, al menos dos almas, una para producir bien y otra para producir mal. Surge entonces la pregunta de cuál de las dos gobierna el mundo. La pregunta es respondida inclinándose a favor del autor del bien al señalar que el movimiento de los cielos, al ser circular, simboliza el movimiento de la inteligencia. El poder supremo sobre el mundo está, por lo tanto en manos de un ser o seres inteligentes, y por lo tanto espirituales y bondadosos.

El Extranjero explica cómo debemos entender esto usando como ejemplo el sol, y afirmando que debe haber un alma comunicada de alguna manera con él para conducirle alrededor de su órbita. Si el alma del sol y de los demás cuerpos celestes se encuentra dentro de sus cuerpos (como en el caso de los hombres) esos objetos podrán ser llamados criaturas vivas. Tanto si esto es así como si no lo es, la conclusión será en ambos casos, en lenguaje tradicional, que «todas las cosas están llenas de Dioses».

A menudo se ha tomado este pasaje como una afirmación de que existen dos almas supremas, una buena y otra mala, un poder de luz y un poder de oscuridad, como en la teología contemporánea de Zoroastro en Persia. E incluso las palabras de Platón conducen a esta interpretación. «Debemos decir que el alma ordena los cielos... Pero, ¿debemos hablar de un alma o de más?... La respuesta es: de más de una; debemos postular dos como mínimo, la que haga el bien y la que haga lo contrario» (896 d-e).

Pero debemos recordar que, en el idioma griego, la expresión «el bienhechor» o «el que hace el bien» puede referirse también a la clase de bienhechores, y así es perfectamente posible entender en el texto simplemente que debe haber al menos algunas almas buenas y algunas malas; y las almas de hombres y organismos inferiores pueden ser las almas malas si se considera suficiente para explicar el desorden que existe en el mundo, sus insensateces, negligencias y perversidades. Así pues, no es necesaria ninguna referencia a poderes del mal.

Que Platón está hablando de almas buenas y malas en plural y no del ejemplo supremo de cada una de ellas es algo que se deduce de la forma en que continúa el razonamiento. Pues el alma del sol es para él un ejemplo de los espíritus benéficos que son responsables del orden de los cielos, por lo que, seguramente, las almas de la Luna y de Venus son otros ejemplos.

Una conclusión que parece deducirse de esto es que en este pasaje no se hace necesariamente referencia a un Dios único o supremo como tampoco a un único poder maligno. «Todas las cosas están llenas de Dioses» es el resumen de la argumentación, y es la existencia de almas individuales en cada una de las estrellas lo que conduce a esta conclusión y lo que explica qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que la mente ordena los cielos. Es, por tanto, legítimo, pero no obligado, suponer que esas divinidades estelares individuales son los Dioses mortales del *Timeo,* y que tras ellos, ordenando y coordinando sus trayectorias, está el supremo Hacedor según este y otros diálogos. Sin embargo es también posible suponer que el Hacedor es ahora eliminado. Aunque una breve referencia al gobierno moral de «el rey» (904 a 6) hace que esto sea poco probable.

Supongo que la idea de que los «dioses visibles» de los cielos están subordinados y son deidades creadas, puede ser impopular y que, puesto

que se pretendió que *Las Leyes* fuera una obra popular, ésta podría ser la razón de que no se defienda en esta obra la existencia del Hacedor.

Sin embargo, sea como sea, el Extranjero se siente satisfecho de su demostración de que existen al menos varios seres divinos: aquellos que conducen a las estrellas por su trayectoria.

2. *La Doctrina de que los Dioses no se preocupan de los asuntos humanos*

La doctrina de que los Dioses no se preocupan de los asuntos humanos proviene, dice el Extranjero, del impacto sobre las mentes piadosas, con respecto a los Dioses, de la observación de que la maldad prospera. La respuesta a esto es que los hombres (al ser los más temerosos de Dios de entre todos los animales) son posesiones de los Dioses, y que los Dioses, por lo tanto, no los dejarían abandonados a su suerte. Y, al ser responsables de todas las cosas, no pensarán que nada es demasiado trivial para que no merezca su atención. Conociendo todas las cosas, deberán saber que los detalles son importantes. Por lo tanto, no puede concebirse que no se ocupen de los asuntos humanos.

Pero entonces, ¿por qué prospera la maldad? A esto responde el Extranjero que el propósito que «el rey» se propone en su gobierno divino es la «preservación y excelencia de la totalidad», y que cada miembro del universo juega una parte en la totalidad, para cuyo bienestar existe cada uno de los miembros. Al ser el universo un sistema ordenado, y no una esfera en la que cualquier cosa puede suceder, sino un lugar en el que el cambio ocurre por combinación y separación, el sistema del gobierno divino es sencillo[7]. Puesto que el alma y el cuerpo son indestructibles (aunque no estrictamente eternos), y puesto que el vicio es perjudicial, el problema es asignar el bien y el mal lo mejor posible. A cada hombre se le asigna el momento apropiado para su carácter en cualquier período de su vida, y entonces se le da la recompensa justa, que consiste en asociarse con otros semejantes a él.

En el caso del malvado, esto se convierte en un castigo (el castigo, por tanto, del malvado cuya prosperidad es un escándalo para los píos lo encontrará en los amigos que haga). Tanto en la tierra como entre cada una de nuestras vidas, las cosas están dispuestas de tal forma que, según como desee vivir un hombre, así será su condición, y en esa condición tendrá el trato que merezca por parte de quienes la comparten con él; el objetivo que se pretende con esto es el de señalar el triunfo de la virtud y la derrota del vicio en el universo como totalidad.

En otras palabras, se le permite a cada hombre que viva como quiera. No hay intervención ni censura por parte de Zeus. Sin embargo esto no quiere decir que los dioses no se preocupen de la virtud. En el mundo desordenado, las intervenciones *ad hoc* deberán ser necesarias para preservar la virtud; pero en un mundo ordenado como el nuestro, las cosas pueden estar y de hecho están ordenadas de tal forma que la maldad se contrarresta mediante los castigos y frustraciones que se producen los malvados entre sí.

Debe señalarse que este pasaje habla de las disposiciones hechas por «el rey» en singular (904 a 6). Sin embargo, utiliza también el plural «los Dioses» refiriéndose a lo mismo. Parece que la expresión singular, que no se puede explicar fácilmente basándonos en la usual forma de hablar politeísta, es más significativa, y que por tanto, aquí se hace referencia al divino Hacedor.

Sea como sea, sin embargo, este pasaje afirma categóricamente que los Dioses se preocupan de los hombres; somos sus posesiones, y esta relación se basa en el hecho de que somos los que más «honramos a Dios» de todos los animales. Una crítica poco amistosa podría lamentarse de que el cuidado del que somos objeto es bastante humillante. Somos el ganado de los Dioses, más que sus hijos. Igual que el granjero o ganadero se ocupa no de los animales individuales sino del estado general de su ganado en conjunto, así los Dioses no se preocupan de lo que te pasa a tí o a mí sino en la medida que supone el triunfo de la virtud en conjunto. No se da una relación *personal* entre los Dioses y los hombres, y en ese sentido los Dioses no se preocupan de los problemas humanos, aunque se ocupan celosamente de «la excelencia del conjunto». Es el triunfo de la virtud más que el arrepentimiento de los pecadores lo que causa alegría en el cielo. Quizás esto sea capcioso.

3. *La doctrina de que los dioses pueden ser sobornados*

La doctrina de que los Dioses pueden ser sobornados puede ser rechazada fácilmente. Habiendo una guerra cósmica eterna entre lo bueno y lo malo, y siendo los Dioses los capitanes en esta guerra, suponer que pueden ser apartados de sus responsabilidades mediante el soborno es considerarles menos que honrados perros de pastor.

Una vez rechazadas de esta manera las raíces de la impiedad, el Extranjero propone condenas apropiadas a penas de prisión para castigar sus consecuencias, y hace un Acta de Uniformidad, que prohibe todo conventículo y todos los lugares de culto privados, siendo el castigo de las ofensas graves la muerte. La razón de esta severidad es que la tendencia común de los hombres con buena o mala fortuna de inventar ceremonias religiosas privadas fomenta la opinión de que a pesar de que sea muy malvado siempre será posible encontrar medios de propiciación. Los cultos privados, de hecho, van en contra del triunfo de la virtud.

Con esto finaliza el Décimo Libro de *Las Leyes*. Debe observarse que, aunque la discusión es, quizás a propósito, vaga con respecto a que

Dioses hay, es firme en lo que respecta a la existencia de seres divinos de algún tipo y a su relación con la virtud, tanto la virtud de los hombres individuales como también aquélla de la cual ésta no es más que un medio, la excelencia y bienestar del universo.

A pesar de que el planteamiento general sea moralista[8], la discusión no rechaza el tono religioso. Está claro que Platón prefiere navegar hacia la Escila del deísmo, pero está aún más claro que elude la aridez que a menudo llena los escritos deístas.

El *Epinomis* es realmente el Libro Trece de *Las Leyes;* y al final del Libro Doce, el Extranjero parece prometer una discusión como la que contiene. Parece, pues, probable que el *Epinomis* fuese, al menos, un proyecto de Platón, y que, aunque realmente hubiese sido escrito por Filipo de Opus, se pretendió expresar lo que Platón habría escrito si hubiera vivido. Así pues, aunque se discute quien fue su autor, lo consideraré aquí, y en otras ocasiones, una prueba de las opiniones de Platón.

La auténtica sabiduría y la auténtica piedad, y lo único que preserva con seguridad la virtud moral, dice el Extranjero, es la astronomía; pues en ella aprendemos las convulsiones racionales de la danza mediante la cual los cielos declaran la gloria de Dios, y así nuestras mentes se hacen afines a la mente divina. Había una opinión común de que en la astronomía había algo de impío; pero el hombre que se dé cuenta de que las cosas espirituales son la base de las cosas físicas, se dará cuenta de lo falsa que es esta opinión. Para aclarar esto, el Extranjero hace lo que él llama una teogonía que estará de acuerdo con los principios del Libro Décimo (980-6).

En primer lugar, nos recuerda que el alma es superior al cuerpo y más parecida a Dios que éste. Que los organismos (*zôa*) están compuestos de alma y cuerpo. Y en tercer lugar, que hay sólo una forma de alma (aunque indudablemente hay muchos grados dentro de ésta), pero cinco tipos de cuerpo, que corresponden a los cinco elementos (fuego, agua, aire, tierra, y otro nuevo, *aidêr* o puro como lo opuesto al aire atmósferico). Los cuerpos terrestres son cuerpos hechos fundamentalmente de tierra, los cuerpos ígneos predominantemente de fuego y así sucesivamente. La unión de alma y cuerpo con cada uno de esto cinco tipos de cuerpo forman cinco tipos de organismo.

Los organismos con cuerpos de tierra son desde luego hombres, animales y plantas. Los organismos con cuerpo de fuego son las estrellas, y de éstas dice el Extranjero que viven mucho tiempo, aunque no son estrictamente inmortales (i. e que llegará un tiempo remoto en el que se separarán sus almas y sus cuerpos). Estos son seres divinos.

Entre estos dos extremos el Extranjero (con ciertos escrúpulos por el dogmatismo en esta cuestión) postula los organismos de *aidêr*, aire y agua. Los cielos están pues llenos de seres vivos, y a todo lo que tiene capacidad de vida se le ha dado vida mediante un alma.

El Extranjero dice entonces que no está interesado por los olímpicos, pero que se debe honrar no sólo a los Dioses de fuego visible, sino también a los *daimones* o deidades inferiores de *aidêr* y aire. Con respecto a los semidioses del agua está menos seguro; su principal función parece ser la de fomentar historias de marinos.

Pero los semidioses del *aidêr* y aire son importantes. Están en todas partes, sin que nosotros los veamos, conocen nuestros pensamientos, aman el bien, y (siendo menos que divinos y por tanto[10] con capacidad para sentir dolor y placer) odian la maldad. Son mensajeros e intérpretes que van de uno a otro organismo vivo, incluso hasta los Dioses superiores. Nos los encontramos en los sueños, en las profecías y en el hecho de la muerte; y son nuestros encuentros con ellos los que han hecho que surjan los cultos tradicionales. Puesto que es imposible estar seguros de la verdad de estas cuestiones, los cultos tradicionales han de ser respetados. Sin embargo, por encima de todo, debemos honrar a los Dioses visibles.

Han de señalarse dos cosas en relación con esta discusión: la primera es que al dejar a un lado a los Olímpicos, al considerarlos despreciables, se ve que los «Dioses visibles» son inadecuados para justificar la actividad religiosa. Día y noche pueden ser brillantes y bellos seres (978 e 7) y las estrellas pueden ser magníficos relojes. La contemplación de todo esto podrá ordenar nuestras desordenadas mentes, pero no fomentará oraciones y ceremonias. Los semidioses de *aidêr* y aire son creados para llenar el vacío de los destituidos Olímpicos y para aportar las características «divinas» de la vida ordinaria (visiones, posesiones, y quizás también el amor romántico).

En segundo lugar, debe observarse que ahora se duda quizás aún más del status de las estrellas. La deidad suprema es llamada *Urano*, es decir, Cielo o universo astronómico (977 a 4), pero las estrellas, aunque son divinas en un sentido vago, no son necesariamente inmortales ni necesariamente Dioses. Ciertamente son al menos «imágenes y adornos de los Dioses, hechas por los propios Dioses» (983 e 5 sq) pero se reserva la posibilidad de que los Dioses sean seres puramente espirituales que han hecho las estrellas para que se reflejen en ellas sus perfecciones y para deleitarse en su contemplación.

Finalmente, acabaremos esta selección de textos con las palabras (de Platón o de un falsificador) con que finaliza la Sexta Carta: «Tienes que poner fe implícita en el Dios que es quien dispone todas las cosas que existen y existirán, y en el Señor y Padre de quien dispone y causa, a quien, si realmente amamos la sabiduría, debemos intentar conocer con tanta claridad como le pueden conocer los hombres escogidos por Dios».

Me parece que la concepción religiosa que se deduce de estos textos es bastante homogénea, y que no podemos distinguir entre doctrinas

anteriores o posteriores. En la *Apología* y en el *Epinomis* el sol y la luna son divinos, y en la *Apología* y en el *Epinomis* hay otros seres divinos más apropiados para ser objeto de la actividad religiosa. Si los nombres de los Olímpicos son usados menos irrespetuosamente en los primeros diálogos, puede deberse más a un aumento de la tolerancia pública que a un cambio en las opiniones de Platón.

Pero creo que hay un cambio entre los primeros y los últimos diálogos que no se aprecia en los textos que he resumido, por una razón que pronto se verá. Esta diferencia concierne a lo que debemos reverenciar. En los primeros diálogos, los textos, más «religiosos» en su tono, (estoy pensando en particular en *El Banquete*) apenas mencionan, o no lo hacen en absoluto, a los Dioses. Lo que excita temor o reverencia en estos pasajes no son los Dioses, sino las formas. La razón se deleita y es movida por naturalezas inteligibles en lo abstracto más que por sus expresiones en los objetos físicos. Esto se puede ver incluso en la *República*, donde es la forma del bien la que lleva la voz cantante, mientras que las estrellas, aunque son sin duda divinas y los objetos físicos más nobles y eficaces, están más o menos, como los objetos físicos, bajo su influencia.

Pero en los últimos diálogos las formas palidecen y pasan a un segundo término y se nos urge sin reservas a honrar a las estrellas. De acuerdo con el nuevo énfasis de la vida y la actividad que puede apreciarse en la crítica de los partidarios de las formas en el *Sofista*[12], las cosas que son la encarnación viva actual de la racionalidad y del orden excitan la imaginación de Platón más agudamente que las naturalezas inteligibles en lo abstracto. Nosotros mismos somos seres activos y el problema para regir nuestras vidas es la ordenación de nuestra actividad. Es pues, apropiado que contemplemos con reverencia a aquellos otros seres activos en los que el problema está magníficamente resuelto.

Hay pues un cambio en los objetos del sentimiento religioso de Platón; pero es un cambio que no precisa afectar en gran medida la doctrina, y no debemos preocuparnos mucho de él si lo que pretendemos es ver qué es lo que la doctrina defiende.

Hemos visto que los textos en conjunto no tienen una idea muy precisa en lo concerniente a la existencia de una única, suprema e incorpórea deidad. Son perfectamente claros en lo que concierne a la existencia del orden racional como algo absolutamente fundamental, que de ninguna forma depende, para su existencia, de su encarnación en cosas. Los últimos textos son también totalmente claros en que de hecho está encarnado en el comportamiento de los estrellados cielos y que, debido a su perfecta conformidad de su conducta con lo que deben hacer se merecen, ellos o los espíritus que les guían, el título de Dioses. Pero no tienen tanta seguridad en la cuestión de si la obediencia de las estrellas a las exigencias de la razón se debe a una voluntad divina.

Pero las consideraciones generales sugieren que siempre se presupone un Hacedor, incluso aunque no se mencione. Lo físico no puede por sí mismo obedecer las exigencias de la razón —esto es seguramente esencial para Platón. Las almas de los «Dioses visibles», al haber adquirido sus ígneos, y por tanto controlables cuerpos, pueden sin duda conducirlos alrededor de sus órbitas tal y como está prescrito, pero es difícil dudar de que una única inteligencia pueda ser la explicación de la existencia de estos cuerpos. Si el mundo físico es por derecho propio un enredo, necesitará seguramente una única inteligencia suprema para que lo ordene, incluso aunque, cuando esté ordenado, las inteligencias individuales subordinadas puedan controlar suficientemente el comportamiento del trozo de materia que animan.

Creo, por lo tanto, que siempre se presupone al Hacedor. Creo que iría en contra de todo el espíritu de la doctrina decir que el Hacedor no es más que una expresión simbólica del hecho de que el universo está racionalmente ordenado. En correspondencia con las naturalezas inteligibles que carecen de la noción de tiempo, existe la mente sin tiempo que las comprende eternamente. Sin embargo, esto no quiere decir que deba considerarse al Hacedor una persona. Inteligibilidad e inteligencia están eternamente correlacionadas.

La inteligencia carece de las imperfecciones que constituyen la personalidad, pero posee un poder de actuar activamente. Sus exigencias son fundamentalmente eficaces. Son efectivas sobre el tercero de los entes fundamentales del sistema de Platón al que llama «materia». Sin embargo, al existir este tercer miembro en la eterna tríada, el Hacedor es mucho menos que un omnipotente creador. Puesto que la materia tiene sus propias potencialidades y limitaciones, la función de la razón es esencialmente la de crear lo mejor posible en esas circunstancias. El mundo no es lo que la razón hubiera deseado hacer, pues la razón no hubiera deseado hacer algo físico. El mundo es la ordenación de lo físico[13].

Por esta razón a Platón no se le plantea el problema del mal. Todo lo que es insatisfactorio puede ser considerado limitaciones de lo material. Este es el mejor mundo posible, pero no es necesariamente bueno.

El Hacedor no ha de ser considerado una persona; pero, ¿es un alma? No sé cual es la respuesta a esta pregunta. Algunas consideraciones sugieren la respuesta «No». Un alma tiende a ser aquello que lleva vida (aunque oficialmente es lo que inicia la actividad), y la vida tiende a ser la actividad de un objeto físico. En ese caso el Hacedor, al ser como yo creo, incorpóreo, difícilmente podría ser un alma[14]. Y como el *Filebo* nos dice, no se puede tener razón sin alma.

Dejando a un lado esto, que Platón quizás consideraría una cuestión verbal, debemos observar que los Dioses subordinados son sin duda almas. Entonces, ¿en qué se diferencian de nosotros? La breve respuesta a esta pregunta es que se diferencian en que tienen distintos cuerpos. Pero esto hace que nos preguntemos por qué se les han otorgado

cuerpos superiores. El *Timeo* y el *Fedro* parecen dar a esta pregunta la respuesta de que son almas superiores. Según el *Timeo*, están hechas de elementos puros, según el *Fedro* sus alas pueden mantenerlas elevadas en su viaje alrededor de los cielos. Lo que esto parece significar es que las almas de los Dioses son intelectualmente superiores. Al ser capaces de mantenerse en lo alto con la procesión que da vueltas por los cielos contemplando las naturalezas inteligibles, no caen, como nos ocurre a nosotros, hasta que encuentran el soporte de algo terrestre (como explica el *Fedro*).

Puede parecer, pues, que Platón considera que la diferencia entre las almas humanas y las divinas es una diferencia de grado. Todo lo que inicia su propia actividad es un ser vivo, y como tal tiene un alma. A aquellas almas que sean capaces de amoldarse perfectamente a la razón, se les dan cuerpos de un material adaptable y se mantienen unidas a los cuerpos todo el tiempo. Aquellas almas que sean incapaces de adaptarse perfectamente a la razón, animan una sucesión de cuerpos de un material menos maleable y, entre las encarnaciones, son curadas, gracias a los servicios de las almas superiores, de las heridas que sus cuerpos les han hecho.

Así pues, el Hacedor es la razón; las otras almas divinas se amoldan perfectamente a la razón, las almas humanas e inferiores se adaptan imperfectamente. De esta manera, hay una sola forma de alma como dice el *Epinomis* aunque hay grados dentro de ella. Hay una diferencia de calidad, pero no un abismo entre los hombres y los Dioses. El alma es en ese sentido el elemento divino en el hombre. Es en cierta forma, como todas las almas, la criatura de la razón eterna, y es de la misma materia que las almas de los Dioses creados. Al observar y honrar el comportamiento de sus hermanos mayores más destacados, pueden mejorar su propia condición. Así pues, honrar a los Dioses visibles se convierte en la última fase en la esencia de la religión.

En qué medida desea realmente Platón preservar alguna de las formas religiosas más tradicionales es una pregunta difícil de contestar. Hemos visto que el *Epinomis* pone con la doctrina de los semidioses el armazón para hacerlo. Pero también hemos visto que en el Libro Décimo de *Las Leyes*, como también en otros diálogos anteriores, Platón hace que sea innecesario hacerlo. Los dioses se preocupan de los asuntos humanos, como en la doctrina tradicional y premian la virtud y castigan el vicio, y debemos vivir nuestra vida en relación con ellos. Si, pero nuestro deber hacia ellos es estar «cultivados», es decir, exhibir en nuestras vidas la propiedad de ordenada armonía que ellos exhiben en las suyas; y sus actividades con respecto a nosotros, su apoyo para la virtud y su lucha contra el vicio, consisten en ciertos rasgos generales del universo. En otras palabras Platón está dispuesto a *decir* las cosas que dice la religión tradicional acerca de los Dioses y de su relación con nosotros, pero posibilita que los *comprendamos* en un sentido estrictamente «deísta».

Con un Hacedor remoto e impersonal, y sus disposiciones iniciales que aseguran el triunfo de la virtud, podemos limitar la actividad religiosa a un esfuerzo moral estimulado y apoyado por una actitud reverente hacia los cielos.

Se ha dicho con razón que la guerra entre la poesía y la filosofía, de la que habla Platón, existía ya en su propia alma; y quizás esto sea lo que ocurre ahora. Los sentimientos religiosos y las actividades de los hombres atraen fuertemente su imaginación. La humildad ante poderes superiores era algo cuyo valor conocía. Pero su juicio racional era incapaz de encontrar un objeto adecuado para la religión. Los Dioses del Olimpo eran, desde luego, demasiado antropomórficos, y toda la tradición del pensamiento, nada que pudiera ser objeto de la actividad religiosa de los hombres, excepto la mente que ordena todas las cosas y aquellos productos suyos que estén perfectamente ordenados. Ni la razón cósmica ni la estrella de la tarde pueden ser descritas, convincentemente, ocupándose en un sentido personal de Jones ni interviniendo a favor de la virtud en su lucha espiritual. No son objetos plausibles de la actividad religiosa. Pero si el Platón poeta exigía que se mantuviera la actitud religiosa y si el Platón filósofo no podía encontrar otro objeto mejor para ésta que las estrellas, ¿por qué no convertir a las estrellas en los objetos de la actitud religiosa y por que no negar que son poco adecuadas utilizando un tipo de lenguaje correcto para exponer un significado falso? Y el Platón poeta tenía siempre a mano este poder especial para conjurar lo mágico gracias al cual siempre podrá silenciar cualquier protesta del Platón filósofo.

Esta es, quizás, la razón de que la postura teológica de Platón sea tan ambigua. ¿Es un teísta o un ateo, un politeísta o un monoteísta? ¿Están «todas las cosas llenas de Dioses» y son deidades las estrellas? ¿O son simplemente «seres divinos», significando esto que son características permanentes del universo y que su comportamiento es eminentemente «racional»? Parece difícil creer que Platón quisiera realmente que rezáramos a las estrellas o a su inmutable e impasible Mente Creadora; y parece seguro que quería que rezáramos. Parece más bien como si su inteligencia y su imaginación se ignoraran entre sí.

NOTAS

[1] La opinión de los eruditos parece variar sobre la medida de la influencia pitagórica (a) en Sócrates, y (b) en Platón. Yo creo que la influencias pitagóricas estaban pasadas de moda.

[2] Está respondiendo a quejas hechas anteriormente por Adimanto sobre la concepción mercenaria de los dioses en la religión popular.

[3] Ya lo he discutido en un capítulo anterior.

[4] Son los planetas los que lo hacen; pero las otras estrellas tienen el mismo honor.

[5] pág. 426.

[6] Es difícil estar seguro de la interpretación de este texto, pero confío bastante en la que he dado.

[7] El párrafo que he reproducido en estas palabras es 903 e 904 a 4. Me parece que el significado de este párrafo es algo que todos quisiéramos conocer.

[8] O quizás «estético» sea una palabra mejor, si se considera que nuestra «virtud» consiste en ser buenos juguetes o adornos para los Dioses.

[9] Creo que esto describe correctamente el giro general de la discusión.

[10] El *Filebo* (33 b 10) sugiere que es impropio suponer que los dioses sienten placer o su contrario.

[11] *Timeo* 41 b señala que los «Dioses creados» (fundamentalmente las estrellas) deben su inmortalidad a la voluntad del Creador.

[12] *Sofista* 248-9, Discutido en Vol. 2.

[13] En el *Timeo* se aclara todo esto. Ver Vol. 2.

[14] El no es el alma *del universo*, porque el es eterno y el universo no.